

KÜLLİYAT YAYINLARI 006/8

DÜŞÜNME BİÇİMLERİ

WHITEHEAD

düşünme biçimleri

Düşünme Biçimleri Whitehead'in düşüncesinin temelini, *bütün*'ü ve dolayısıyla insanın varoluşsal hakîkatini kavrama kaygısının bir ürünü olarak *medeniyet fikri* oluşturur. *Bütün* kavranılamadığı zaman, her şeyin parçalanma ve insanlığın, kendi yok oluşunu hazırlayan bir izâfîlikler kaosuna sürüklenme tehlikesi zuhûr edebilir. Batı düşüncesi, postmodern çağda bu tür bir açmazla karşı karşıyadır. Whitehead, bu kitabında, insanlığın temel varoluş ve hakikat sorunlarını düşünme biçimleri üzerinde nefes kesici bir düşünme biçimi örneği ortaya koyuyor.

Alfred North Whitehead Çağımızın en büyük düşünürlerinden. Cambridge Eflatuncuları'ndan. Cambridge, Londra, Harvard ve Yale üniversitelerinde matematik felsefesi, geometri, cebir ve felsefe dersleri verdi. Russell'la birlikte *Principia Mathematica*'yı yazdı. Diğer bazı eserleri: *The Principle of Relativity*, *The Concept of Nature*, *Science and Modern World*, *Process and Reality*.

Yusuf Kaplan Yazar, çevirmen, iletişimbilimci. Bilgi Üniversitesi'nde 10 yıl lisans ve lisanüstü düzeyinde, dünya sineması, film teorileri, sosyal ve kültürel teori ve düşünce tarihi dersleri verdi. Medeniyet fikri, öncü kuşak, iletişim felsefesi, film felsefesi üzerinde çalışıyor.

KÜLLİYAT YAYINLARI

the modes of thought	the macmillan, new york, 1938
düşünme biçimleri	istanbul 2011
ara/cı metinler: 0012	düşünce 008 / çağdaş batı düşüncesi 05 / whitehead külliyatı 02
yazarı	alfred north whitehead
türkçesi	yusuf kaplan
genel yayın yönetmeni	yusuf kaplan
kapak tasarımı	nüans ajans
iç tasarım	mürettibhane
baskı-cilt	istanbul matbaacılık prodüksiyon yay. san. tic. ltd. şti. gümüşsuyu cad. ışık san. sit. blok no: 21 topkapı/zeytinburnu/istanbul tel: 212 - 482 51 66

isbn	978-605-5976-14-9
yayıncı sertifika no	12381
birinci baskı	eylül 2011



KÜLLİYAT YAYINLARI
mehmet akif caddesi
kestane sok. no: 1 güngören/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.**kulliyatyayinlari**.com.tr - **kulliyat@kulliyatyayinlari**.com.tr

DÜŞÜNME BİÇİMLERİ



Alfred North Whitehead

Türkçesi
Yusuf Kaplan



KÜLLİYAT YAYINLARI 00018

KÜLLİYAT MANİFESTO



Yaklaşık iki yüzyıldır, köklü bir medeniyet buhranı yaşıyoruz. Tarihimizde yaşadığımız bu ikinci medeniyet buhranı, sarsıcı bir fetret döneminin zuhur etmesine yol açtı.

Moğol İstilâsı, Haçlı Saldırıları ve Endülüs Medeniyeti'nin çökmesinden sonra yaşadığımız birinci medeniyet buhranı, temelde siyasî bir buhrandı, bir fetret dönemine dönüşmemişti. Bu buhranı, insanlık tarihinin, Asya, Afrika ve Avrupa'dan oluşan merkezî coğrafyasındaki bütün medeniyet geleneklerinin üzerine oturarak, hem bunlardan yararlanan, hem de akîdevî, fikrî ve siyasî bütünleşme gerçekleştiren Osmanlı tecrübesiyle ürettiğimiz çok yönlü cevapla aştık.

Rönesans ve Reformasyon'la başlayan modern / seküler Batı uygarlığı'nın geliştirdiği meydan okuma, dünyada bütün medeniyetlere karşı yıkıcı bir saldırı üretmiş, Toynbee'nin deyişiyle*, üç asır içinde, mevcut 26 medeniyetten 16'sını yok etmiş, 9'unu ise fosilleştirmişti.

İki yüzyıldır yaşadığımız ikinci medeniyet buhranı, epistemolojik ve ontolojik bir kopuş ve çift yönlü bir temassızlık doğurdu: Hem İslâm'la, hem de diğer dünyalarla simülatif / sığ ve sahte ilişkiler kurmamıza yol açtı.

Seküler Batı uygarlığının geliştirdiği meydan okuma, Asya, Afrika ve Amerika kıtalarının yürüyüşünü durdurdu; bazı kadîm medeniyet tecrübelerini tarihten sildi; bazılarını fosilleştirdi ya da Japon ve Çin tecrübelerinde gözlemlediğimiz gibi, neo-liberal ve neo-seküler meydan okumayla mutasyona uğrattı.

İslâm medeniyeti, Toynbee'nin yerinde tanımlamasıyla, "Osmanlı'nın durdurulması"yla birlikte, tarihin yapılmasında özne rolü oynama konumunu yitirdi; ilim, fikir ve sanat geleneklerini yeniden-üretemez ve geliştiremez hâle geldi.

Neo-pagan Batı uygarlığı, ikinci sanayi devriminden bu yana büyük bir felsefî kriz yaşıyor: Bu felsefî kriz, hayatın her alanında postmodern relativizm, atomlaşma ve kaos şeklinde kendisini gösterirken, insanın, gezegenimizin ve kâinatın geleceğini tehdit eden boyutlar kazanmış durumdadır.

Dünyanın, bütün kültürlere varoluş ve hayat hakkı tanıyabilecek, yeni bir medeniyet tasavvuruna ihtiyacı var.

İşte biz, Külliyat Yayınları olarak, hâlâ üç kıtanın hem coğrafî, hem de fikrî dinamikler bakımından kavşak noktasında yer alan Türkiye'nin bu medeniyet sıçramasına öncülük edecek tarihsel ben'e ve derinliğe sahip olduğuna inanıyoruz ve bu süreçte üzerimize düşen "rol"ü ve mükellefiyeti yerine getirmek amacıyla yayın hayatına atıldık.

Hz. Mevlânâ'nın pergel metaforundan hareketle, bir ayağını bizim medeniyet dinamiklerimize muhkem bir şekilde basan, diğer ayağıyla bütün medeniyetlere açılabilecek kapsamlı bir yayıncılık projesiyle karşınızdayız.

Külliyat Yayınları, ilim, fikir ve sanat hayatımıza gelenek kurucu, yeni bir soluk getirmeyi amaçlıyor. Bu süreçte, ülkemizde, kültür, sanat, düşünce ve ilim hayatında yaratıcı ve ufuk açıcı açılımlara önayak olabilecek, *medeniyet dili*mizin yeniden kurulmasına imkân tanıyabilecek telif ve tercüme eserlerle bir atılım gerçekleştirmeyi tasarlıyoruz.

Batı'da, Doğu'da ve İslâm dünyasında gözardı edilen fikir, ilim ve sanat geleneklerini belli bir program dahilinde ve sistematik olarak ilk kez ülkemizin gündemine taşımayı hedefliyoruz.

Külliyat Yayınları, *Referans Metinleri*, *Ara/cı Metinler* ve *Ana Metinler*'den oluşan üç ana "damar"da yapacağı yayıncılıkla ilim, fikir ve sanat hayatımıza "öncü" katkılarda bulunmayı amaçlıyor.

Referans Metinler "damar"ında, ilim, fikir ve sanat dünyasının genel / bütün resmini sunabilecek, "ara/cı" ve "ana" metinlerin anlaşılmasında "anahtar" işlevi görecek, hem özlü, hem de kapsamlı ansiklopedi ve sözlük çalışmaları; Ara/cı Metinler "damar"ında, ana metinlerin anlaşılmasını kolaylaştıracak metinler; Ana Metinler "damar"ında ise Doğu, Batı ve İslâm medeniyet havzalarının, geçmişte ve günümüzde üretilen ana klasik metinlerini yayımlayacağız.

Külliyat Yayınları olarak temel ilkemiz şudur: Bütün'ü kavrayamadığımız sürece, hem parça'nın içinde kaybolmaktan, hem de bütün'ü de parçalamaktan kurtulabilmemiz, dolayısıyla önümüze yeni koridorlar açabilmemiz zordur.

İÇİNDEKİLER



SUNUŞ 9

ÖNSÖZ 19

1. KISIM
Yaratıcı Ruh 23
- 1. Bölüm: Önemlilik / Ehemmiyet 25
- 2. Bölüm: İfade 43
- 3. Bölüm: Anlama 63

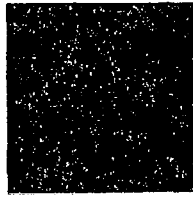
2. KISIM
Aktivite 85
- 4. Bölüm: Perspektif 87
- 5. Bölüm: Süreç Biçimleri 107
- 6. Bölüm: Medeniyet Dünyası 127

3. KISIM
Tabiat ve Hayat 149
- 7. Bölüm: Cansız Tabiat 151
- 8. Bölüm: Canlı Tabiat 171

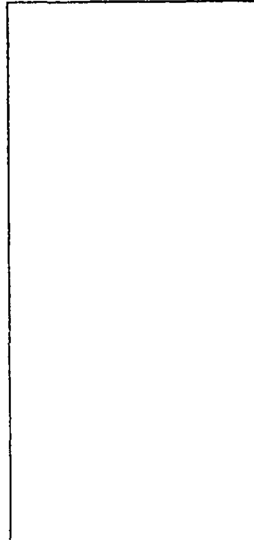
4. KISIM
Epilog 193
- 9. Bölüm: Felsefenin Gâyesi 195

İNDEKS 199





sunuş



DÜŞÜNMENİN TEMELİ: "BÜTÜN"Ü KAVRAYARAK "PARÇA"LARA RUH ÜFLEYEBİLMEK

YUSUF KAPLAN

Whitehead, değeri yeterince bilinmeyen çağdaş düşünürlerden biridir. Batı sivilizasyonunun modernlikle birlikte sürüklendiği maceranın getirdiği mecrada örnekleri iki elin parmaklarını geçmeyecek ender bilge düşünürlerin en ön sıralarında yer alır. Çağını aşmış bir düşünür olduğu için, modernliğin, büyük ölçüde varoluşsal saldırı ve varoluşa saldırı ürettiği bir ortamda göz ardı edilmiş, hakkıyla anlaşılamamış ve değerlendirilememiştir.

Genellemenin sakıncalarını göz ardı etmeden şöylesi bir tespitte bulunmak Whitehead'in düşüncesini ve nasıl bir düşünür olduğunu kavrayabilmek açısından oldukça kışkırtıcı olabilir: Modernliği de üreten bütün bir Batı sivilizasyonunun fikrî temellerinin atılmasında kilit ve kurucu rol Socrates'e aittir. Socrates, William McNeill'in "2500 yıllık Batı düşüncesi, Antik Yunan naturalizmi [paganizmi; dolayısıyla agnostisizmi / bilinemezciliği] ile, Hint mistisizmi (gnostisizmi / gizemciliği) arasında gidip gelen bir ifrat ve tefrit hikâyesidir" şeklinde özetlediği (sonuç itibariyle aslında aynı kapıya çıksa da), iki ana damarın yegâne temsilcisidir.

Bu iki ana damardan birincisi, Batı düşüncesinde fiziksel gerçekliği eksene alan ve özellikle de modern süreçte omurga işlevi gören damardır. Bu bi-

rinci damarı kısaca *agnositk damar* diye tarif edebiliriz. İkinci damar ise, metafizik gerçekliğe kapı aralayan ama metafizik gerçekliği hakîkî mahiyetiyle kavrayamayan damardır. Bu ikinci damarı ise, *gnostik damar* olarak tanımlayabiliriz.

Birinci damarı, Aristo; ikinci damarı ise Eflatun temsil eder. Eflatuncu düşünce, İskenderiye ekolü üzerinden yeniden yorumlanmış hâliyle Thomas Aquinas'ya kadarki -gittikçe etkisi azalan- *Kilise Hıristiyanlığı*'nın teolojisinin ve düşüncesinin kurulmasında; Aristocu düşünce ise, en kes/k/in ve belirgin noktasına Kartezyen felsefeyle birlikte ulaşan Thomas Aquinas'dan sonraki Batı düşüncesinin ya da "laik ilâhiyat"ın şekillen/diril/mesinde birinci derecede etkili olmuştur.

Her ne kadar, modern düşüncenin Aristocu düşünce geleneğinin kritik edilmesi sonrasında kurulduğu tartışma götürmez bir gerçek ise de, Aristo'suz bir modern düşüncenin geliştirilebileceğini tahayyül ve tasavvur edebilmek muhaldir. O yüzden, Whitehead, "2500 yıllık Batı düşüncesinin Eflatun ile Aristo'ya düşülmüş bir dipnot" olduğunu söylerken haklıdır.

Heidegger, Batı'da felsefenin, dolayısıyla düşüncenin Socrates'le birlikte bittiğini söyler. Bizim gibi pozitivizm'in en kaba ve katı algılama biçimlerinin -hâlâ olmayan- "entelijansiyamız"ın dünyayı anlama, kavrama ve anlamlandırma biçimlerine tahripkâr ve tahrifkâr bir şekilde sirayet ettiği bir ülkede Heidegger'in bu tespitinin bir yankı uyandırmasını beklemek elbette ki boşuna bir çabadır.

Batı düşüncesinin, özellikle de modern Batı düşüncesinin ve hayat-dünya tasavvurunun ve tatbikatının teşekkülünde kilit rol oynayan anahtar figür Socrates'tir; Eflatun ile Aristo ise, Socrates'in açtığı kapının "dışarı"ya (Batı dışına değil Batı içine) açılan (dolayısıyla tüm dünyalara, medeniyetlere kapanan / kapatılan ve sırtını dönen) iki ana aktörüdür.

Dolayısıyla burada şunu demek istiyorum: Socrates olmasaydı, Eflatun da, Aristo da olmayacak, varolmayacaktı belki; ama başka Eflatunlar ve başka Aristolar olacak, varolacaktı tabiî ki. Çünkü insanlık tarihinde Antik Yunan'da tabiat felsefesine indirgenen tabiatüstü felsefeyle irtibatı flûlaştıran ve insanı, bütün varlıkları, hayatı ve her şeyi anlamlandıran, anlamlandırabilen

ve anlamlandırabilecek yegane aktörün insan olduğunu, bütün anahtarları insanın ve dolayısıyla insan aklının açabileceğini belirleyen ve belirginleştiren kişi Socrates olmuştu: Belki de insanlık tarihinde ilk kez, hayatı, hakikati ve varlığı, kâinât'la ve dolayısıyla fizikötesi bir güç'le / kaynak'la irtibatını koparak tasvir ve tarif eden düşünür Socrates'ti.

Çünkü ilk kez, Socrates'le birlikte hayatın merkezine insan; insanın merkezine de "akıl" yerleştirilmişti. Socrates'in bilge kişiliği, erdem arayışı, hikmet sevgisi, "aklı" her şeyin merkezine yerleştirmesini; Tanrı'yı da, hakikati de, hayatı da açıklayabilecek yegâne aktörün esas itibariyle "akıl" olarak konumlamasını engelleyememişti.

Buradan geldiğimiz nokta şu: Antik / klasik Batı tecrübesini de, Kilise Hıristiyanlığı tecrübesini de, modern / postmodern Batı sivilizasyonu tecrübesini de açıklayan en önemli, en belirgin ve kilit kavram antroposantrizm yani insan-merkezciliktir.

İşte Eflatun'u da, Aristo'yu da tek noktada buluşturan kilit kavram, bu antroposantrizm kavramıdır. Aristo metafiziği dediğimiz şey de, Descartes veya Marx'ın metafiziği dediğimiz şey de, antroposantriktir. Burada metafizik, tabiat-üstünden tabiat-altına indirilmiş olsa da, herhangi bir teorinin her şeyi açıklama gücüne sahip olduğu şeklindeki bir metafizik algısıdır. Bu anlamda, Eflatun'un metafiziği de, son kertede, antroposantriktir.

Socrates'le birlikte, büyük ve kuşatıcı varlık tasavvurunun bir parçası olan insan ve insanın tabiatının bir parçası olan "akıl" (ration) *bütün* (=her şeyi açıklama ve belirleme gücüne ve kudretine sahip tek aktif varlık) katına yükseltilmiştir. Bütün (aslî olan) bir şekilde devre dışı bırakılarak, parça (arızî olan) bütün (asıl) olarak konumlandırılmıştır.

İşte Whitehead ve eseri, tam bu noktada, bize esaslı şeyler söyler: Kendi terimlerimle ifade edecek olursam, Whitehead, *bütün* kavran/a/madığı sürece, parça'nın her şeyi paramparça ve tarûmar edeceğini haykırır bize.

Burada, Whitehead'in nasıl da postmodern durum'la zirve noktasına ulaşan izâfîlik sorununa ve izâfîleşmenin postmodern süreçte neden olacağı büyük türbülanslara ustalıklı bir dille dikkat çektiğini görüyoruz. Whitehead'in

düşüncesinin ve eserinin özeti olabilecek temel tez, bu parça-bütün ilişkisine ilişkin yaptığı, bugün bütün dünya için hayatî önem taşıyan bu önemli tespitte gizlidir. Bu kitabın da, bu kitabın merkezinde yer aldığı bütün Whitehead külliyatının da kalkış noktası bu'dur, burası'dır. Dolayısıyla şunu söylemek istiyorum aslında: Whitehead, tam da çağımızın (postmodern durum'un) temel handikaplarına dikkatlerimizi yönlendirmeyi başarabilecek ender düşünürlerden biridir.

Whitehead, Batı sivilizasyonunun küre üzerinde hâkimiyet kurması üzerine, artık medeniyetlerden değil, Batı uygarlığına izafeten tek bir "medeniyet"ten sözedildiği, dolayısıyla medeniyet fikri'nin tarihi, tarihin serüvenlerini, izdüşümlerini ve görünümlerini açıklayan bir açıklama biçimi olarak gözden düştüğü ya da daha doğru bir ifadeyle gözden düşürüldüğü bir zaman diliminde, tarihi, insanlık tarihini medeniyet fikri ekseninde açıklama kaygısı güden ayrıcalıklı düşünürler arasında önsırada yer alır.

Medeniyet fikri'nin önemi ve hayatiyeti, bizi, bütün'e, bütün fikri'ne götürmesinde yatar. Aydınlanma düşüncesi sırasında ve hemen sonrasında, medeniyet fikri'nin devre dışı bırakılmasının nedeni, "aklın" (ration'un), dolayısıyla insanın ve tarihin "keşfedilmiş" olmasıdır. Burada, ülkemizde özellikle yaygın olan bir yanlış anlamaya dikkat çekmekte yarar var: Batı'da Aydınlanma düşüncesiyle keşfedilen "akıl", kültürel ve coğrafî sınırlarla sınırlı, dolayısıyla sınırlayıcı "tarihsel bir akıl"dır; yani "Aydınlanma aklı"dır. Zannedildiği gibi "evrensel akıl" değildir; sübjektif bir akıl'dır.

İşte tarihi ve insan/lık tecrübesini açıklama mod'u ve modalite'si olarak medeniyet fikri'nin devre dışı kalmasına neden olan olgu, sübjektif, tarihsel bir akıl olan Aydınlanma aklı'nın her şeyi Avrupa-merkezci perspektifin süzgecinden geçirerek algılamaya, anlamaya, anlamlandırmaya ve yorumlamaya soyunmasıdır. Karşı-aydınlanma sürecinde de bu indirgemeci (Avrupa-merkezci) algılama ve anlama biçimi kısmen de olsa büyük ölçüde devam etmiştir.

Rönesans ve Reformasyon'dan sonraki süreçte, siyasî, ekonomik ve düşünce "devrim"lerinin gerçekleştirilmesi, başta Amerika kıtası olmak üzere bütün kıtaların sömürgeleştirilmesi, 18. ve 19. yüzyıllarda, Avrupalıların kendilerini insan'la, insanlık tarihi'yle özdeşleştirmelerine, "Batı ve diğerleri"

(West and the rest) şeklinde keskin bir ayırıma gitmelerine, dolayısıyla kendilerine aşırı-özgüven duymalarına yetmişti.

İşte bu aşırı-özgüven duygusu, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren emperyalist Avrupa ulus-devletlerinin hem kolonilerinde, hem de yavaş yavaş Avrupa coğrafyasında ve hinterlandında birbirleriyle kıyasıya bir hegemonya savaşları serüvenine soyunmalarıyla sonuçlanınca, Karşı-Aydınlanma'nın en önemli temsilcileri Romantik yazar, sanatçı ve düşünürlerin Batı dışındaki kültür ve medeniyet coğrafyalarına açılmalarına imkân tanıdı. İşte bu süreç, artık tek bir "medeniyet"ten sözetmenin ne denli tahripkâr sonuçlar doğurduğunun kavranmasını kolaylaştırdı: Oryantalist çalışmalar üzerinden bütün diğer kültür ve medeniyet coğrafyaları, tabiî ki yine Avrupa-merkezci bir perspektifle keşfedilmeye çalışıldı: Bu süreç, Toynbee, Spengler, Berdyaev, Sorokin gibi büyük tarih felsefecilerinin doğmasıyla zirve noktaya çıktı.

Whitehead, bütün bu tarih felsefecilerinden ve medeniyet tarihçilerinden biraz daha erken bir zaman diliminde, medeniyet fikri'nin medeniyetlerin anlaşılması ve insanlık tarihinin bir bütün olarak okunmasıyla yeniden hayatiyet kazanmasında özellikle felsefe çevrelerinden çıkmış, handiyse tek düşünürdür. Biraz önce zikrettiğim tarih felsefecileri ve medeniyet tarihçileri, medeniyetlerin doğuş, yükseliş ve çöküş hikâyelerini daha çok sosyal bilimlerin birikimlerinden ve kavramsal çerçevelerinden yola çıkarak anlatırlarken, çok fazla doyurucu olmasa da, bir tür tarih felsefesi yaparlarken, Whitehead, medeniyet felsefesi yapmıştır. Felsefe çevrelerinde bu anlamda yapayalnız bir serüvene çıkan handiyse "tek ada"dır o.

Whitehead, insanın tarihsel tecrübesini, bütünlüklü bir bakışla anlamaya ve yorumlamaya çalışmış, öncü bir düşünürdür. Onun medeniyet fikri'nin temelini, omurgasını, hatta ruhunu, *bütün* fikri oluşturur. O yüzden, Batı düşüncesinin Aristo izleğini izlemekle, büyük bir yanlışa soyunduğunu söyler gibidir. Batı düşüncesinin, Eflatun'u da Aristolaştırdığını, Aristocu bir Eflatun portresi üzerinden Eflatun'u devre dışı bıraktığını vurgular. Matematiği de metafiziksel idrak üzerinden algılayan Eflatuncu metafiziğin marjinalleştirilmesinin Batı düşünce ve dolayısıyla sivilizasyon tecrübesinin en büyük yanlışı olduğuna dikkat çeker. Eğer *Aristocu Eflatun* değil de, diğer medeniyetlere

açılmaya kapı aralayabilecek *hakikî Eflatun* keşfedilebilmiş olsaydı, Batı sivilizasyonu bu denli esaslı bir felsefî bunalımla karşılaşmayabilirdi, demek ister.

Bütün fikri, köklü bir felsefî bunalım yaşayan çağdaş Batı sivilizasyonu üzerinden medeniyetlerin bütününü ihata edebilecek ve ilgilendirebilecek bütünlüklü bir medeniyet fikri ve felsefesi üzerinde kafa yormasına imkân tanımış ve çağdaşlarının diğer kültür ve medeniyetlere yaklaşırkenki oryantalist yaklaşımların ayartıcı, ayartıcı olduğu için de sınırlayıcı handikaplarına düşmesini önlemiştir Whitehead'in. Antik Yunan düşüncesini ve antik Yunan'dan önceki diğer medeniyet tecrübelerinin birikimlerini, kısa bir süre içinde yaratıcı şekillerde kavrayarak "Batılılardan" (Kilise'den) çok daha esaslı bir medeniyet atılımını ve açılımını Müslümanların geliştirmeyi başardıklarını hiçbir çekince belirtmeden beyan etmesi, bunun müşahhas bir göstergesidir.

Medeniyetlerin iki temel kurucu motoriği vardır: Birinci motorik, yaratıcı ruh; ikinci motorik ise kurucu irade'dir. Whitehead'in bütünlüklü medeniyet ve insan/lık tecrübesi idraki, onun bu merkezî kitabında, kitabın başlığına çıkarak ifadesini bulmuştur.

Elinizdeki kitabın başlığında, Whitehead'in düşünce serüveninin kalkış noktasını oluşturduğunu söylediğim bütün-parça ilişkisi, ustalıklı bir şekilde özetlenmiştir. Güçlü, köklü, sınanabilecek, sınandığında hakikaten tasavvur ve tahayyül edilen sonucu verebilecek esaslı bir fikriyat olmadan bir medeniyet tasavvurunun geliştirilmesinden ve tatbikat sahasına konulabilmesinden sözedebilmek çok zordur. Başka türlü söylendikte, Whitehead'in merkezî / en önemli kitabının başlığının merkezinde "düşünce"nin olması, onun düşünce'nin / fikriyat'ın, medeniyet fikrinin yaratıcı ruhunu oluşturduğunu; kitabın başlığındaki ikinci terimin (serüven'in) ise medeniyet fikrinin kurucu iradesini teşkil ettiğini düşünmesinden kaynakladığını söyleyebiliriz.

Whitehead'in fikir çatı'sı konusundaki bu tespitlerden sonra, onun bu kitapta telaffuz ettiği çarpıcı fikirlerden bir kaçını burada birkaç cümleyle de olsa öne çıkarmakta, hatırlatmakta yarar olabilir: Whitehead, tarihi, fikrî atılımları ve açılımları oluşturan ve aynı zamanda fikrî atılımların ve açılımların oluşturduğu "epoch"ların (yaratıcı dalgaların / dönemlerin) yaptığını dü-

şünür. Fikrî atılımların ve açılımların, dolayısıyla epoch'ların ise, ancak *serüven ruhu* tarafından hayat ve hayatiyet kazandığını söyler.

Medeniyetlerin yükseliş ve çöküş nedenleri konusunda da çarpıcı fikirler geliştiren Whitehead, medeniyetlerin çöküş ânlarında / zamanlarında, hiciv'de patlama yaşandığına, hicvin yaratıcı bir atılım gerçekleştirerek can çekişmeye başlayan medeniyete az biraz soluk aldırdığına dikkat çeker. Ki, bu önemli tespit, içinden geçmekte olduğumuz, izâfîleşmenin bütün insanlığı başa çıkılması son derece zor olabilecek tahripkâr bir nihilizmin eşiğine sürükleyebileceğini söylemenin hiç de kehanet olarak algılanmaması gereken şu postmodern aralığı ve bu aralığın söylemlerini ve duyarlıklarını anlamak, dolayısıyla insanlığın esaslı yeni arayışlara, köklü medeniyet tasavvurları geliştirme çabasına soyunmasını icbar etmesi bakımından oldukça önemlidir. Önemlidir, çünkü postmodernliğin bizatihî kendisi, büyük bir hiciv'dir. Bu hicvi, bu hicvin hâkim olduğu insanlık durumumuzu anlamak, yepyeni düşünce serüvenlerine soyunmak bakımından Whitehead'in bu kitabı, bütün'ün yitirildiği, arızî ve geçici olan'ın (parça'nın, atomun ve atomlaşmanın) mutlaklaştırıldığı; arızî olan'ın / parça'nın, medyatik / sanal gerçek yoluyla aslî olan katına yükseltildiği, Paul Virilio'nun deyişiyle, bir "yokoluş estetiği"nin hükümfermâ olduğu, dünyamızın büyük savaşların, çatışmaların, sonu nereye varacağı bilinmeyen büyük kaos ve katastrofların eşiğine sürüklendiği bir zaman diliminde, bizi fikir serüvenine kışkırtan ve bize birinci sınıf bir fikir şöleni sunabilecek iyi bir başlangıç ve kalkış noktası olabilir.

* * *

Whitehead, *Düşüncelerin Serüvenleri*'nden sonra, düşüncenin ve düşünmenin mahiyetine ilişkinin yayımladığımız bu önemli ikinci kitabında, düşünme biçimleri'ni, düşünmenin yapıtaşlarını ve yöntemlerini, yaratıcı ruh, beşerî aktivite ve tabiatla kurulan ilişkiler ekseninde sekiz ilke üzerinden tartışıyor. Farklı medeniyetlerin kendilerine özgü düşünme biçimleri arasındaki farklılıkları ve bunların nedenlerini de vukûfiyetle gösteriyor.

Felsefenin ancak şiirle düşüncenin doruklarına ve ufuklarına kanatlandırıcı, kışkırtıcı ve imajinatif yolculuklar yapabileceğini vurgulayan Whitehead, Batı uygarlığının felsefî bir kriz yaşamaya başladığı bir zaman diliminin veya

aralığının çocuğu olduğu için, bu felsefî krizin zirve noktasına ulaştığı postmodern durumun entelektüel sorunlarına ve açmazlarına ilişkin, bu sorunların ve açmazların nasıl aşılabileceğine dâir önemli şeyler söylüyor bize burada.

Whitehead, bu önemli eserinde, insanlığın temel varoluş ve hakikat sorunlarını düşünme biçimleri üzerinde nefes kesici bir düşünme biçimi örneği ortaya koyuyor.

* * *

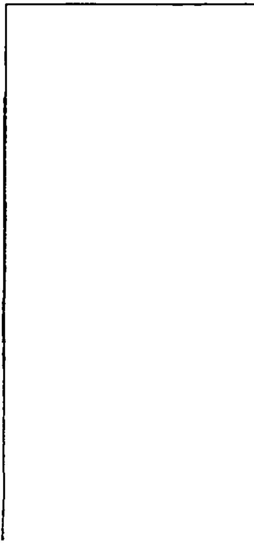
Düşüncelerin Serüvenleri'nden sonra yayımladığımız *Düşünme Biçimleri* başlıklı bu kitap, birbirini bütünleyen iki önemli metin. Bu metin, düşünmenin ne'liğini, nasıl'lığını tartışması ve bizzat bir düşünme biçimi örneği ortaya koyması bakımından *Düşüncelerin Serüvenleri*'nden öncelikli ve daha önce okunması gereken bir kitap. Ancak bu kitabın daha iyi anlaşılabilmesi için, Whitehead'i okumaya *Düşüncelerin Serüvenleri*'nden başlamak gerekir: Çünkü Whitehead burada düşünme'nin mahiyetini, yapıtaşlarını ve yöntemlerini "teknik" olarak tartışırken ve bir düşünme biçimi örneği ortaya koyarken, *Düşüncelerin Serüvenleri*'nde, bütün insanlık tarihi üzerinde/n nasıl düşünülebileceğine dâir daha somut bir düşünme biçimi çabası geliştiriyor. O yüzden bu kitabı iyi özümseyebilmek için *Düşüncelerin Serüvenleri* kitabının önce okunmasında yarar var.

Ama daha yetkin ve düşünme çabası içinde olan okuyucular Whitehead'i okumaya önce bu kitaptan başlayıp, sonra da üstadın bu kitapta geliştirdiği düşünme biçimi ilkelerini ve yöntemlerini, insanlığın özelde düşünce tarihine, genelde medeniyetler tarihine nasıl uyarladığını görmek isteyebilirler.





önsöz



ÖNSÖZ



Bu seminerlere hâkim olan ana fikir, tecrübemizdeki faktörlerin, önemlerinin kavranabilmesi için ihtiyaç duyulan ortalama süreyi desteklemeleri şartıyla değişkenlikleriyle orantılı olarak "açık ve anlaşılır" oldukları fikridir. Zorunluluklar, her zaman aynıdır, değişmez. Bu nedenle de, belli belirsiz, hayal meyal bir şekilde düşüncenin arkaplanında öylece durur. Hâl böyle olunca, felsefî hakîkat, dilin kesin beyanlarından ziyade dilin varsayımlarında aranır. İşte bu yüzden, şiir, felsefeye yakındır, onunla akrabadır ve felsefe de, şiir de, medeniyet olarak adlandırdığımız nihâî sağduyuyu ifade etmeye, dile getirmeye çalışırlar.

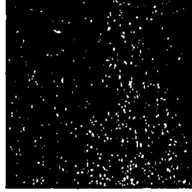
Birinci ve İkinci Kısım'ları oluşturan elinizdeki kitabın ilk altı bölüm'ü, benim Harvard Üniversitesi'nden emekliliğimi müteakip 1937-38 Akademik Yılı münasebetiyle Massachusetts'teki Wellesley College'de seminer olarak sunulmuştu. Bu talihli fırsat, şimdiye kadar yayımlanan kitaplarımda oraya buraya serpiştirilerek incelediğim ve sonunda Harvard seminerlerimde tam ve bütünlüklü olarak tartıştığım fikirlerimin kitaplaşması için yoğunlaşmama yardımcı oldu. *Tabiat ve Hayat* başlığını taşıyan Üçüncü Kısım'da yer alan iki seminer, dört yıl önce Chicago Üniversitesi'nde verilmiş ve ardından da ABD'de Chicago University Press, İngiltere'de ise Cambridge Press tarafından yayımlanan kitaplarımın içinde yer almıştı. Aslında bu seminerler, bu tür

bir kitabın bir parçasını oluşturmak amacıyla kaleme alınmıştı; ama çeşitli şartlar, bu planın gerçekleşmesini şimdiye kadar ertelemişti.

Felsefenin Gâyesi başlıklı Epilog kısmı ise, Harvard ve Radcliffe felsefe bölümlerinin öğrencilerine 1935 akademik yılının başlayışı münasebetiyle sunulan kısa hitap'tan uyarlanarak geliştirilmiştir. Bu hitap, daha sonraları, Harvard Mezuniyet Bülteni'nde yer almıştı.

Alfred North Whitehead
25 Nisan 1938

BİRİNCİ KISIM



yaratıcı ruh

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖNEMLİLİK / EHEMMİYET

Felsefî bir yaklaşımı eksene alan bir çalışmanın ilk bölümü, bazı nihâî fikirlerin ya da nosyonların, günlük hayatta vukû buluş hâlleriyle birlikte özgür bir ruhla incelenmesinden oluşmalıdır. Burada edebiyatta, sosyal örgütlenmede ve fizîkî hâdiseleri anlama konusunda gösterilen çabada mevcut olduğu gözlenen bütünlükler'e (generalities) atıfta bulunuyorum.

Bu tür nosyonların tanımları yoktur. Bunlar, kendilerinden çok daha uzun-ölçekli, çok daha kapsamlı faktörler açısından kolaylıkla tahlil edilmeye müsait değildir. Her nosyon, çeşitli nosyon gruplarının anlamları için ve kendisiyle aynı derinlikte sergilenmelidir. Bu tür bir grupla ilgili bir tartışmada, bu gurubun üyelerinden herhangi biri, dilde yapılabilecek küçük bir ayarlamayla, merkezî bir figür olarak seçilmiştir. Bu seminerde, "Önemlilik / Ehemmiyet" fikri, merkezî bir fikir olarak alınmıştır; o yüzden, çeşitli konulara ilişkin yapılan bazı tartışmalar, dönüp dolaşıp tekrar tekrar bu fikre gelir.

Benim elinizdeki kitapta bir araya topladığım bu seminerlerdeki gâyem, insanlığın tayin edilmiş aktivitelerinde varolduğu varsayılan tecrübe'mizin genel niteliklerinden bazılarını incelemek olacak. Böylesi bir amaç, bu tür kısa bir çalışma için bir hayli iddialı olabilir. Sistematik düşünce, işe, bütünüy-

le varsayımlardan başlamalıdır. Ayrıca -yukarıda da zikredildiği gibi- bu tartışma, -yeri gelmişken hatırlatmakta fayda var-, açık amacında ifade edildiğinden çok daha temel fikirleri konu edinecektir. Bu tür verilerin sözlü olarak izahı, herhangi bir sistematikleştirme sürecinde, mutlaka kesilip budanmalı, belli bir kılığa büründürülmeli ve yerli yerince düzene sokulmalıdır.

Bütün sistematik düşünce geliştirme çabalarında, az da olsa bir bilgiçlik taslama girişimine rastlanır. Bu tür şeylere aslâ prim vermediğimizi söyleyerek belki de farkında olmaksızın fikirlerin, tecrübelerin ve önerilerin bir kenara konuluverildiğini görünce şaşırmamalıyız, derim. Her ne sûretle olursa olsun, sistem, önemlidir. Sistem, tecrübelerimize üşüşüveren düşüncelerin ele alınması, kullanılması ve eleştirilmesi sürecinde zarûrîdir.

Bununla birlikte, sistematikleştirme işine soyunmadan önce, yerine getirilmesi gereken başka bir iş vardır: Eğer bütün sonlu, dolayısıyla sınırlı sistemlerde gizli olan darlıktan, kısıtlılıktan gerçekten kaçınmak istiyorsak, bu, çok zarûrî bir iştir. Bugün Mantık'ın kendisi bile, her sonlu öncüller setinin, kendi direkt alanından uzaklaştırılan fikirleri mutlaka göstermesi gerektiği formel ispatında ete kemiğe bürünen keşifle kıyasıya mücadele ediyor. Felsefe, hiçbir şeyi dışta bırakamaz. Hâl böyle olunca da, felsefe, işe, aslâ sistematikleştirme girişimiyle soyunmaya kalkışmamalıdır. Onun ilk aşaması, "**kümelendirme, bir araya toplama**" olarak adlandırılabilir.

Elbette ki, böylesi bir sürecin sonu yoktur. Başarılabilecek tek şey, büyük ölçekli birkaç fikre vurgu yapabilmekten; yanısıra da, öncelikli vurgu yapmak amacıyla seçilen fikirlerin incelenmesi sırasında ortaya çıkan envai çeşit diğer fikirlere dikkat sarf edebilmekten ibarettir. Öte yandan da, felsefî "**kümelendirme, bir araya toplama**" süreci, kendi uzmanlık alanından kaçınma çabasında, her eğitimli zihinden kendisi üzerinde dikkat sarfedilmesini beklemelidir.

Batılı Literatürde, uygarlık düşüncesine yaptıkları katkıların büyük ölçüde bu felsefî "**kümelendirme, bir araya toplama**" çabasındaki başarılara dayandığını müşahede ettiğimiz dört büyük düşünür vardır: Elbette ki bu düşünürlerin her biri, felsefî sistemin yapısına önemli katkılarda bulunmuştur: Bu dört büyük düşünür şunlardır: Eflatun, Aristo, Leibnitz ve William James.

Eflatun, matematik sisteminin önemini kavramıştı; ama onun asıl şöhreti, diyaloglarına serpiştirilen derin öneri ve önermelerine dayanır; bu öneri ve önermeler, Eflatun'un yaşadığı çağın arkaik yanlış anlamalarından ötürü neredeyse yarı yarıya tahrif olmuştu. Aristo, kümelendirdikçe sistematize etmişti. Aristo, bunu Eflatun'dan tevarüs etmişti; ama buna kendi sistematik yapılarını da eklemekten geri durmamıştı.

Leibnitz ise, iki bin küsur yıllık düşünceyi devralmıştı. Geçekten de Leibnitz, kendisinden önce ya da sonraki herkesten daha çok seleflerinin çeşitli düşüncelerinin çoğunu tevarüs etmişti. Leibnitz'in ilgileri, matematikten ilâhiyata, ilâhiyatta siyaset felsefesine, siyaset felsefesinden fizik bilimine kadar oldukça geniş yelpazeye yayılan bir çeşitlilik arzediyordu. Leibnitz'in bu ilgileri, ayrıca derin ilmî birikim ve araştırma çabasıyla da desteklenmişti. Yazılmayı bekleyen ve başlığı "Leibnitz'in Düşüncesi" olması gereken bir kitap var.

Ve son olarak, esas itibariyle *modern* bir insan olan William James var bir de. James'in düşüncesi, yerinde ve doğru bir seçimle geçmişin öğrenilmesine dayanıyordu. Ancak onun büyüklüğünün özü, şimdi'nin fikirlerine duyduğu harikulâde hassasiyet hususiyetiydi. James, içinde yaşadığı dünyayı, seyahat etmek sûretiyle, çağının önde gelen düşünürleriyle şahsî ilişkiler kurmak ve araştırmalarının çeşitliliği yoluyla biliyor ve tanıyordu. James de sistematik düşünce geliştirmişti; ama hepsinden önemlisi de "kümelendirmişti". James'in entelektüel hayatı, sistem uğruna tecrübenin hiçe sayılmasına karşı geliştirilmiş bir protestoydu. James, modern mantığın şimdi kıyasıya cebelleştiği muazzam hakîkati, güçlü sezgi/si yoluyla keşfetmişti.

Bu ön-tartışma, felsefenin iki yönüyle ilgilenen bir tartışmadır: Her şeyden önce, sistematikleştirme, bilimin uzmanlığından devşirilen yöntemlerle genelliğin ya da genellemenin eleştirisidir. Sistematikleştirme kapalı [kendi kendine yeter] bir temel fikirler küme'si varsayar.

Başka bir yönüyle ise felsefe, büyük, uygun genellemeci fikirlerin geliştirilmesidir. Bu tür bir zihin veya düşünce alışkanlığı, medeniyetin en temel özünü oluşturur. Bu, medeniyetin ta kendisidir. Münzevî ardıç kuşu ve bülbül, enfes bir güzelliğin sesini üretebilir. Ancak ardıç kuşu da, bülbül de medenî

varlıklar değildir. Kendi eylemleri ve etraflarındaki dünya hakkında kendi kendine yeter genellik ya da bütünlük fikirlerinden yoksun varlıklardır.

Hiç şüphesiz ki, daha yüksek hayvanlar; fikirler, umutlar ve korkular geliştirirler. Ama yine de kendi zihnî fonksiyon görme işlemlerinin yetersiz bir genellikle malul olmalarından ötürü medeniyetten yoksundurlar. Onların sevgileri, sadakatleri, performanslarının güzelliği, bunlara mukabil olarak bizim sevgimizi ve onlara karşı beslediğimiz merhamet ve şefkatimizi ziyadesiyle hak eder. Medeniyet, bütün bunların hepsinden daha fazla bir şeydir; ve ahlâkî değer bakımından, bunlarınkinden daha az bir ahlâkî değere lâyık değildir. Medenîleşmiş varlıklar, dünyayı, büyük bir idrak bütünlüğü çerçevesinde irdeleyen varlıklardır.

2.-Tecrübenin derinliğini kaçınılmaz olarak ele veren iki zıt fikir vardır: Bunlardan biri, önemlilik fikri, önemlilik duygusu ve önemlilik varsayımıdır. Diğeri ise, gerçekçilik ya da soğukkanlılık fikridir. Bu fikirden kaçınabilmek imkânsızdır. Bu, önemlilik fikrinin temelidir; ve önemlilik fikri, gerçekçilik fikrinin kaçınılamaz niteliği nedeniyle önemlidir. Biz, akıl yoluyla, önemlilik duygusu üzerinde yoğunlaşırız. Ve yoğunlaştığımız zamansa, gerçekçilik fikriyle burun buruna geliriz. Dikkatlerini basitçe *gerçekçilik fikri* üzerine yoğunlaştıran insanlar, bunu, bu tür bir tutum ve davranışın önemliliği duygusu nedeniyle yaparlar. Bu iki fikir birbirinin zıddıdır ve o yüzden de birbirlerine ihtiyaç duyarlar.

Şuurlu tecrübenin temel niteliklerinden biri, ısrarlı bir husûsîlikle büyük genellikle kaynaşmasıdır. Tecrübenin husûsîliklerinin nitelendirilmesinde tam bir analiz yapma eksikliği sözkonusudur. Nitelik eksenli fikirler yoluyla münferit tecrübenin karakterize edilmesinin bu tür bir niteliğin herhangi bir ayrıntılı tahliliyle birlikte başladığı doğru değildir. Sözgelişi, kendimize önce medenîleşmiş tecrübeyi hatırlattıkça, karakteristik düşünme biçimleri, "bu önemlidir", "şu zordur", "bu müthiş, sevimli bir şeydir" şeklinde ifade edilen düşünme biçimleridir.

Bu tür düşünme biçimlerinde, yukarıda "bu" ve "şu" sözcükleriyle sembolize edilen dirençli bir husûsîlik ve dünyadaki husûsî gerçek'ten gelen belli bir heyecan/lanma biçiminin göstergesi olan büyük, boş bir karakterizasyon var-

dır. Bu *boşluk*, eğitilmiş insanın karamsarlığıdır. Her şeye rağmen her zaman oradadır, tastamam şuurun kıyısında. Bununla birlikte, iyi bir edebiyat, kalitenin veya niteliğin sergilediği büyük felsefî genellemeden sakınır, uzak durur. Edebiyat, niteliğe dayalı genellemeyi ya da genelliği kaçınılmaz olarak belli bir kılığa büründüren gelişigüzel kesinliği hızlandırır. Edebiyat, zımnî olarak bir şeyleri varsayan analizin ve tam aksi bir şekilde bizim naif genel sezgilerimizin temel duygu eksenli önemini açıkça vurgulamaya geri dönüşün tuhaf bir karışımı, kaynaşmasıdır.

Dil, hayvan alışkanlığı ile bilinçli kesinlik arasındaki bu ara aşama genelliğine daima sızar. Dil, daha kesin kullanıma müsait sözcüklerin kılıfına bürünerek her zaman bu felsefî genelliğe ve genellemeye dönüşür ve dejenere olur. Bu tür bir sızma, bilinçsizdir; çünkü apaşikâr olanı ifade eder bu. Ama yine de felsefîdir; çünkü apaşikâr olan, değişken ayrıntının kalıcı önemini ete kemiğe büründürür. Edebiyat insanları, kesinliğe müsait olan, izin veren, sözcüklerin boş bir şekilde kullanımını reddederler.

Sözgelişi, [İngiliz Romantik şair ve düşünür] Coleridge, *Biographia Literaria* başlıklı eserinde, coşku verici boş bir nitelendirme olarak "Aa ne kadar da güzel bir şey bu!" şeklinde bir insanın ağzından birdenbire, âniden çıkıveren söze aptal aptal bakıveren bir turist partisini reddeder. Hiç şüphesiz ki, bu örnekte, "Aa ne kadar da güzel bir şey bu!" dejenere ifadesi, manzaranın o bütün canlılığını yerle bir ederek yok eder. Ama yine de, sözlü ifadenin önünde küçümsenemeyecek bir zorluk vardır. Sözcükler, genelde, faydalı husûsîlikleri gösterir ve ifade ederler. Peki, sözcükler, bütün önemliliğin bağımlı olduğu bu genel nitelik duygusunu dışavurmak için nasıl kullanılabilirler? Sözcüklerin ötesinde uzanan bir canlılık, bir hayatiyet hissini dışavurmak, ifade etmek büyük edebiyatın fonksiyonlarından biridir.

3.-Ne yazık ki, felsefe için, öğrenme, ayrıntılara kayma temayülü gösterir. "Önemlilik" ve "gerçekçilik" arasındaki zıtlık gibi temel varsayımlarımızı kavramaya çalışırken, hiç şüphesiz ki, tevarüs ettiğimiz ilmî birikime başvurmamız gerekiyorsa da; yine de, aklın (intelligence) gelişiminde, sıklıkla unutulan büyük bir ilke vardır. Öğrenmeyi gerçekleştirebilmek için, öncelikli olarak, kendimizi her bakımdan özgürleştirmeliyiz, [öğrenmeye bütün pergel-

lerimizi, duyargalarımızı açık hâle getirmeliyiz]. Konuya hemencecik dalıvermeden ve şekillendirmeye kalkışmadan önce, konuyu, kabaca, genel hatlarıyla kavramalıyız. Sözgelişi, John Stuart Mill'in zihniyeti, belli bir tecrübeden haz ve keyif almasından önce, onun bir sistem geliştirmesini mümkün kılan husûsî, kendine özgü bir eğitimle sınırlıydı, sınırlandırılmıştı. Böyle olduğu içindir ki, Mill'in geliştirdiği sistemler, "kapalı"ydı [kendi kendine yeter'di]. Her ne sûretle olursa olsun, sistematik olmalıyız; ama sistemlerimizi daima açık tutmalıyız. Başka bir deyişle, sistemlerin sınırlılıklarına duyarlı olmalıyız. Zira ayrıntıların nüfûz edilmeyi bekleyen, daima "boş" bir "ötesi" vardır.

Avrupa ve Amerika'nın modern Batı uygarlıklarının ayrıntılı düşüncelerinin altını çizen, başlıca özelliklerini ele veren şeyler, büyük ölçüde bize kadîm Grekler, Sâmîler ve Mısırlıların dünyasından tevarüs eden temel fikirlerin ifadelerinden devşirilen genel fikirlerdir. Bu kaynakların üçü de, etrafımızdaki dünyanın gerçekçiliğine vurgu yaparlar. Ancak onların önemlilik vurgusu, bizim kendilerinden devraldığımız hâliyle bildiğimiz gibi, birbirlerinden farklılık arzeder. Greklerden temelde estetik ve mantık kaynaklarımızı, Sâmîlerden ahlâkî ve dînî kaynaklarımızı, Mısırlılardansa pratik kaynaklarımızı tevarüs ettik. Başka bir ifadeyle, Grekler bize hazzı veya zevki; Sâmîler ibadeti; Mısırlılarsa pratik gözlem'i miras bıraktılar.

Bununla birlikte, doğu Akdeniz medeniyetlerinden devraldığımız bu mirasın, kendine özgü, husûsî formları vardır. İşte bizim kâinâttaki genel bir faktör olarak "önemlilik" fikrimiz, bu formlarla sınırlıdır.

Modern felsefenin ilk görevi, "Önemlilik" ve "Gerçekçilik" fikirlerini, kadîm dünyanın zihniyetlerinden bir şekilde ayırarak veya ayrıştırarak kavramak olmalıdır.

"Gerçekçilik" fikri, salt varoluş / mevcûdiyet fikridir. Ancak bu fikri anlamaya çalıştığımızda, bu fikrin, kendisini, çeşitli alt mevcûdiyet biçimlerine - örneğin, hayalî ya da fiîlî mevcûdiyet biçimlerine ve daha pek çok diğer mevcûdiyet biçimlerine- ayırdığını müşahede ederiz. Dolayısıyla mevcûdiyet fikri, mevcûdiyetler muhîti ve mevcûdiyet türleri fikrini gerektirir. Mevcûdiyetin herhangi bir örneği, onunla irtibatlı ama yine de onun ötesine taşan diğer

mevcûdiyetler[in varlığı] fikrini de gerektirir. İşte bu *muhît fikri*, "az ya da çok" ve "çeşitlilik" / kesret fikrini devreye girdirir.

Öte yandan "önemlilik" fikri de, önemlilik derecelerine ve önemlilik türlerine atıf yapar. Burada bir kez daha "az ya da çok" fikri'ne ulaşırız. Ayrıca bir şeyin "önemli" olması da gerekir. Boşlukta (vacuum) bir önemlilik yoktur. Böylelikle, "önemlilik" bizi tekrar "gerçekçilik"e götürür. Ancak "gerçekçilik"in çeşitliliği, fazla olması, onunla ilgilenirken sonlu bir aklî seçimi gerektirir. Şimdi bu noktada "seçim", "bundan ziyade şu" fikrine ihtiyaç duyar. Dolayısıyla entelektüel özgürlük, seçim'den doğar ve seçim de, ona anlam verebilmek için izafî önemlilik fikrine ihtiyaç hisseder. Böylelikle, "önemlilik", "seçim" ve "entelektüel özgürlük" birbirleriyle iç içe geçerle ve hepsi de "gerçekçilik"e belli ölçüde bir atıfta bulunur.

Sonuç itibariyle, burada, yeniden "gerçekçilik" fikrine geri dönmüş olmaktayız. Öyleyse "gerçekçilik" fikrini biraz daha deşeleyelim. Muhît, her fizîkî boyutta bizi ihata eder. Dolayısıyla, gerçekçilik fikri, "icbârî belirlenimcilik / determinizm" fikriyle bir şekilde bir ilişki içindedir. Dünya döner; biz de onunla birlikte hareket ederiz; böylelikle hayatımızdaki temel zorunluluk olarak gece ve gündüzün devr-i dâimini tecrübe ederiz. Gece yarısı güneşin varlığını haber veren ilk Romalı buna inanmıyordu. O, tabiatın zorunluluklarının çok iyi farkında olan eğitimli, entelektüel biriydi.

Aynı şekilde, tabiatın zorunlulukları da zaman zaman abartılıyor olabilir. Yine de şu ya da bu şekilde de olsa, tabiatın zorunlulukları diye adlandırdığımız fenomen gerçektir; orada mevcuttur. İşte burada sistematik felsefenin değerini ele veren bir örnekle karşı karşıyayız. Zira bizim, ya özgürlük ve zorunluluğun birlikte varolabileceği çeşitli durumları veya anlamları izah etmemiz; ya da bizim günlük düşüncelerimizdeki en aşikâr varsayımlardan biri veya diğeriyle bunu açıklamamız gerekiyor.

4.-Tartışmamızın bundan sonraki bölümünde, "gerçekçilik" ve "önemlilik" konularını bir de farklı bir açıdan, farklı bir ışıkta değerlendirelim.

Salt gerçekçilik fikri, hâricî aktivitenin zorunluluklarıyla koordineli bir şekilde hareket etmek için salt mevcûdiyet alışkanlığı düşüncesinin ortaya çıkmasıdır. Bu, bizim ve bütün varlık türlerinin hep birlikte içinde varolup

gittiğimiz tabiatta olup biten şeylerin kabul edilmesidir. Bu fikrin kökeni, kendimizin ötesindeki bir sürecin içine dalıp gittiğimiz bir süreç olarak "kendi'miz düşüncesi"nde gizlidir. Bu fiîlîliği / olgusallığı kavramak, düşüncenin bir ucudur. Başka bir ifadeyle, *ajite edilen şeylerin ajite edilmesi* kavramı'dır.

Fizik biliminin ideali budur ve bu, objektifliğin kuşatıcı önemliliği üzerinde ısrar edenlerin gizli idealidir.

"Önemlilik" fikri de medenî/leşmiş düşüncede aynı ölçüde hâkim bir fikirdir. "Önemlilik" fikri, yetersiz bir şekilde, "ifadenin yaygınlaştırılmasına yol açan münferit duygu yoğunluğuyla ilgili, bir alaka" olarak tanımlanabilir. Burada sonraki bölümün seminer konusunun alanına tecâvüz etmiş durumdayız. Bu tanım, yetersizdir; çünkü Önemliliğin, biri *Kâinât'ın birliği* fikrine; diğeri de *ayrıntıların münferitliği* fikrine dayanan iki yönü vardır. "Alaka" sözcüğü, ikinci yöne işaret eder; "önemlilik" sözcüğü ise, birinci yöne temayül eder. Alaka, şu ya da bu anlamda, ifadeyi değiştirir. Durum böyle olunca, kendimize "Önemlilik"in bu yönünü hatırlatmak için, "Alaka" sözcüğü, onunla zaman zaman eşanlamlı bir anlamda kullanılacaktır. Bununla birlikte, "önemlilik", sonlu miktarda diğer faktörlere herhangi bir referansla büsbütün açıklanamayacak kadar esaslı, temel bir fikirdir.

Açık, apaşikâr bir düşünce olarak "önemlilik", bir bakıma "olgu / gerçek" kavramıyla çelişik bir ilişki içindedir. Makul bir teknolojik prosedür, onların izafî alakalıkları konusunda herhangi bir sübjektif yargıyı devre dışı bırakan gerçekleri ya da olguları analiz etmektir. Yine de önemlilik fikri, tıpkı tabiatın kendisi gibidir: Tırmıkla kazıyın tabiatı, yeniden döner tabiat. Bilimsel düşüncedeki objektifliğin en ateşli savunucuları, onun önemine ısrarla vurgu yaparlar. Aslında "bir doktrine sahip olmak", bizatihî bu türden bir ısrardan başka bir şey değildir. Alaka duyma hissi şöyle dursun, doktrine yalnızca şöyle bir göz atarsınız ve sonra da kaldırıp atarsınız, inanmazsınız. Hakîkat arzusu ve ateşi, alaka'yı varsayar. Muhkem gözlem/leme ise, fikri varsayar. Zira yoğunlaşmış dikkat, alakasızlıkların devre dışı bırakılması anlamına gelir ve bu tür bir devre dışı bırakma çabası, belli bir önemlilik duygusu tarafından desteklenebilir yalnızca.

Hâl böyle olunca, önemlilik (ya da alaka) duygusu, hayvan tecrübesinin varlığında, varoluşunda mündemiçtir, iliştirilmiştir. Ve hâkimiyetini kaybettikçe, tecrübe, gelişigüzelleşir, ıvır-zıvırlaşır ve hiçliğe doğru yuvarlanıverir.

5.-*Salt gerçek / olgu* fikri, soyutlayıcı [ayıklayarak tecrit edici] aklın zaferidir. Bu fikir, bir bebeğin ya da bir hayvanın açık, apaşikâr düşüncesine girmez, girmemiştir. Çocuklar ve hayvanlar, genel muhîte karşı yansıtılan / yönlendirilen ihtiyaçlarıyla ilgilidirler ve ilgilenirler. Başka bir deyişle, onlar, dışsallığa iliştirilen ayrıntılar konusunda çocuklar ve hayvanlar kendi alakalarına gömülen varlıklardır. Ayrıntının soyutlanmasına dair en küçük bir iz bile dikkate alınır. Tecrit edilmiş tek bir olgu, sonlu düşünce için, yani bütünlüğü ihata edemeyen düşünce için gerekli olan yegâne aslî mit'tir.

Bu mitolojik karakter, bu tür bir olgu olmadığı için ortaya çıkar. İrtibatlılık, bütün varlık türlerinin özünü teşkil eder. Varlık türlerini birbirleriyle irtibatlandıran şey, varlık türlerinin özleridir. Bu irtibatlılık olgusundan gelen soyutlama eylemi, incelenen olgudaki aslî faktörün atlanmasını gerektirir. Hiçbir olgu, bizatihî kendisi değildir. Edebiyatın ve sanatın zirve noktalarına ulaştıklarında gerçekleştirdikleri nüfûz etme çabası ve başarısı, mitolojinin ötesine geçtiğimiz, yani, tecrit / izole etme mitinin ötesine vardığımız zamanki sessizlik, dilsizlik, dili tutulmuşluk duygumuzdan gelir [yani, büyük edebiyat ve sanat, sözün bittiği yerde başlar].

Buradan çıkan sonuç şudur: Her tekil olguya ilişkin değerlendirmede, onun mevcûdiyeti için zorunlu olan muhît / vasat koordinasyonunun bastırılmışlığı varsayımı sözkonusudur. Bu şekilde koordine edilen bu muhît / vasat, olguya bakışı noktasından bütün bir kâinât'tır. Ancak bu bakış açısı ya da perspektif, alakalılığın bir mertebesidir; başka bir ifadeyle, bir önemlilik mertebesidir. His/setme, kâinâtı, olgu için başvurulan perspektife indirgeyen bir vasıtadır (agent). His/setme mertebeleri ya da derecelerinin ötesinde ya da dışında, ayrıntının sonsuzluğu, her bir olgunun oluşumunda sonucun sonsuzluğunu üretir. Bununla birlikte, biz, bu sonuçlar konusunda farklı şeyler hissederiz ve onları bir perspektife indirgeriz. "Gözardı edilebilir" demek, "bazı hissetme koordinasyonlarının gözardı edilebilirliği" demektir. Hâl böyle olunca, perspektif, hissetmenin bir sonucudur ve hissetme, farklılaştırmalarının çeşit-

lerine ve çokluğuna göre alaka/lılık duygusu tarafından belirlenir ve derecelendirilir.

İşte sonlu akıl (intellect), sonlu olgular mitiyle bu şekilde ilgilenir. Yapıp ettiklerimizi hatırlamamız şartıyla, bu prosedürün reddedilmesi sözkonusu değildir. Burada, tanımlayamadığımız bir muhîti ya da vasat'ı, bütünlüğü içinde varsayıyor ve kabul ediyoruz. Sözgelişi, bu sınırlılığı gözardı ettiği sürece, bilim, her zaman yanlıştır, hatalıdır, yanılgı içindedir. Mantığın geliştiği öncüller kavşağı, bu öncüllerde sözkonusu ve mevcut olan çeşitli ifade edilmemiş varsayımlar kavşağından hiçbir zorluğun zuhur etmeyeceğini varsayar. Hem bilimde, hem de mantıkta, argümanınızı, kâfi derecede ikna edici bir şekilde geliştirmek zorundasınız; aksi takdirde, ya argümanın içinden ya da olguya referansla argümanın dışından zuhûr edebilecek bir çelişkiyle karşı karşıya kalmaktan ar ya da geç kurtulamazsınız.

Avrupa bilim tarihinden bakarak değerlendirmek gerekirse, yeterli miktarda yetkin insanın, üç ya da dört bin yıllık sürgit devam eden düşüncede, herhangi bir mantîkî düşünce akışında bazı gizli çelişkileri gün ışığına çıkarmış olmalarını burada zikretmek yeterince açıklayıcı olsa gerektir. Fizik bilimine gelince... Korunaksız, dolayısıyla dayanıksız Newton'cı fizik doktrinleri yaklaşık üç yüzyıl yaşayabilmiştir. Oysa modern bilimsel şemaların ömürleri, yaklaşık otuz küsur yıldan ibarettir yalnızca. Avrupa felsefesinin babası, pek çok geliştirdiği önemli düşünce açılımlarından birinde, derin hakîkatlerin mitler tarafından ima edilmesi gerektiği aksiyomunu ortaya atmıştı. Elbette ki, daha sonraki Batı düşüncesinin tarihî seyrüseferi, onun bu anlık önsezisini kalıcı olarak doğrulamıştı.

Bu mantîkî ya da bilimsel mitlerden hiçbirinin, terimin yeterince açıklığa kavuşturulmamış anlamında, yanlış olmadığı dikkat çekicidir. Bunlar, korunaksızdır. Bunların hakîkati, ifade edilmemiş varsayımlarla sınırlıdır ve zaman akıp gittikçe, bu sınırlılıklardan bazılarını keşfetmekteyiz. "Doğru" ya da "yanlış" nosyonlarının basit, gelişigüzel şekillerde kullanılması, anlama sürecinde bir mesafe katedilebilmesinin önündeki başlıca engellerden biridir.

6.-Hâl böyle olunca, önemlilik fikrinin niteliklerinden biri, hissedilen mevcûdiyetler / şeyler dünyasına bir perspektifin empoze edildiğini hissetme

yönü'dür. Bizim bu fikre ilişkin daha öz-bilinçli tefekkür çabamızda, bizim hakkımızdaki şeylerin etkililiğini ve bunların sonuçlarını, onların alakalılıklarıyla orantılı olarak derecelendirebilmeyi fark edebilmiş durumdayız. İşte bu şekilde, meşguliyetimizi bir kenara bırakıyor, dikkatimizi yönlendiriyor ve şuurlu dikkate vurgu yapma ihtiyacı duymaksızın gerekli fonksiyonları yerine getirebiliyoruz. Dolayısıyla, önemlilik fikriyle, perspektif fikri, etle tırnak gibi iç içe geçmiş iki fikirdir.

Tam bu noktada, haklı olarak, perspektif doktrininin, önemlilik fikrini, tabiî alakadan yoksun, salt bir gerçekçilik fikrine indirgeme çabası olup olmadığını sorabiliriz. Elbette ki, bu tür bir indirgeme imkânsızdır. Ancak perspektifin, hissedilen şeylerin canlı, hayatiyet sunucu önemliliğinden salt olguyu körü körüne soyutlamak olduğunu söylemek mümkündür. Müşahhas hakîkat, alakanın bir varyasyonudur; soyutlama, perspektife sahip bir *kâinât*tır; ortaya çıkan bilim ise, ortalama insanlar tarafından da gözlenebilen perspektif örüntülerini, ifade edilmemiş varsayımlarla birlikte ifade eden bir fizîkî yasalar şeması'dır.

Önemlilik fikri, sayısız türlerinden bazılarına ziyadesiyle önem atfedilmesinden ötürü muğlaklaşmış tür'le / köken'le ilgili bir fikirdir. "Ahlâk", "mantık", "din", "sanat" terimlerinden her birinin, önemliliğin bütün anlamını ziyadesiyle taşıdığı iddia edilmiştir. Bunların her biri, alt ya da bağımlı türlere işaret eder. Ancak tür [biyolojik sınıflandırma ya da familya], herhangi bir sonlu varlık türleri küme'sinin ötesine uzanır.

Ahlâkın önemsiz olduğu, mantığın önemsiz olduğu, dinin önemsiz olduğu, sanatın önemsiz olduğu ve önemsiz kabule dildiği kâinât tasavvurları veya perspektifleri vardır. Bu yanlış sınırlamayla, tabiat sürecine sirayet eden nihâî gâyeyi ifade eden aktivite, ahlâk anlayışları, düşünce kuralları, mistik duyarlık ya da estetik zevkin koruması altına alınarak gelişigüzelleşmiştir. Bu husûsîliklerden ya da uzmanlık alanlarından hiç biri, dünyada nihâî bir gâye birliği ve bütünlüğü olduğu gerçeğini yok saymak ya da yok etmek için yeterli değildir ve olamaz. Sürecin tür'e ilişkin gâyesi, bu türlerde ve bir ölçüde de olsa, bu örnekte önemliliğin elde edilebilmesinin mümkün olduğu gerçeğidir.

Elbette ki, yaygın kullanımda olduğu gibi, "önemlilik" sözcüğü, onun buradaki anlamının gelişigüzelleştirilmesinin uç örneğini oluşturan saçma bir afra tafra atma çabasına indirgenmiştir. İşte felsefî tartışmanın en kalıcı zorluklarından biri budur; yani, sözcüklerin, pazar-yeri'ndeki yaygın anlamlarının ötesine taşınması gerektiği anlayışıdır. Ancak bu zorluk ne kadar şâyân-ı dikkat olursa olsun, felsefenin bizatihî kendisi, varsayımlara ve gündelik hayatın yorumlarına dayanmak zorundadır. Bizim felsefe yaklaşımımızda, öğrenme, sürülmeli, terk edilmelidir. Bunun yerine, medenî/leşmiş sosyal ilişkilerden doğan sade, basit nosyonlara başvurmalıyız.

Bu doktrini, ahlâkî mülâhazaların olası alakasızlığını ve önemsizliğini resmeden bir hâdiseyi anekdot olarak aktararak resmedeceğim. Yaklaşık 11 yıl önce, benim genç "dost"larımdan biri, 10'uncu yaşına ayak basmıştı. Burada verdiğim figürlerin tam tamına doğru olduğundan çok fazla emin olmadığımı her şeye rağmen hatırlatayım. Her neyse... Bu genç dostum, şu an 21 yaşında ve bu genç kız arkadaşla bizim dostluğumuz her geçen gün daha bir yeşeriyor.

Çocuğun büyük teyzesi, doğum gününü, İngilizce sahnelenen *Carmen operası*'nın bir öğleden sonra seansına götürerek kutlamıştı. Ayrıca, opera izlerken kendisine eşlik edecek iki kişi seçmesine izin verilmişti. Ve genç dostum, küçük bir kız arkadaşıyla -gururla söylemeliyim ki-beni seçmişti. Ve operayı izledikten ve opera binasından çıktıktan sonra, küçük dostum, teyzesine ve bana yönelerek, "Teyzeciğim! Bu insanların, gerçekten iyi insanlar olduğunu düşünüyor musun?" diye bir soru soruvermişti. Genç dostumun teyzesi de, ben de bizi eve götürecek taksi bulmak işine kendimizi vererek bu soruyu geçiştirmeye çalışmıştık.

Burada dikkat çekmeye çalıştığım nokta şu: Bizim opera binasında sahnelenen operadan aldığımız haz ve zevk, operada sözkonusu edilen ahlâkî mülâhazalar açısından anlamsız, alakasız ve önemsizdi. Tabiî ki, operada sözkonusu edilen ve işlenen kaçakçılar, kötü insanlardı ve Carmen, davranışların güzelliği konusunda kaygısız ve tasasız hareket ediyordu. Ne ki, onlar sahnede şarkı söylerken ve dans ederken, ahlâk uçup gitmiş, güzellik kalmıştı orada.

Burada, elbette ki, ahlâkî mülâhazaların ve kaygıların, opera ya da tiyatro için önemsiz olduğunu söylemiyorum. Aslında, ahlâkî mülâhazalar ve kaygı-

lar, bazen oyunun, özellikle de çağdaş oyunların ana tema'sını oluşturur. Bununla birlikte, müziğin, dansın ve operadaki genel neşe ve coşkunun sözkonusu olduğu bir yerde ve anda ahlâkın geri plana itilmesi, felsefeciler için üzerinde kafa patlatılmayı hak eden ve resmî sansürcüler içinse belki de tam bir muammaya dönüşen ilginç bir olgudur.

7.-Burada dikkat çekmek istediğim asıl nokta şu: Ahlâkî kurallar (kodlar), sözkonusu evrenin sistematik karakterine ilişkin varsayımlar sözkonusu olduğunda önemlidir. Varsayımlar tatbik edilmediği zaman, belli bir ahlâkî kural, soyut alakasızlıklardan mürekkep boş bir açıklamadan öteye geç/e/mez. Ahlâkî kodlarla ilgili bu zorluğu, yüzyıllar ve binyıllar içinde yaşanan sosyal değişimlerle gelen anlam değişiklikleriyle birlikte bu ahlâkî kodların dilini koruyarak aşar ve kaçınırız. Ayrıca tercümedeki kaçınılmaz hatalar da bu sakınma çabasını etkilerler. Tercüme, her zaman, tercümanların çağında bir anlam ifade eder. Tabiatın husûsî yasalarının ve husûsî ahlâkî kodların yeterince vuzûha kavuşturulmamış istikrarı ve durağanlığı fikri, felsefeyi pek çok bakımdan yozlaştıran, kirleten temel bir yanılsamadır.

Örneğin, bizim ahlâkî fikirlerimizi, bir yılda yüzlerce, hatta diyelim ki binlerce yumurta üreten balıklar gibi varlıklar arasındaki aile ilişkilerine tatbik ettiğimizi düşünelim.

Ahlâkî kodlar konusunda vardığımız bu sonuç, "ahlâk" teriminin herhangi bir anlamının olumsuzlanmasını içerecek şekilde genişletilmemelidir. Keza aynı şekilde, bir devlet içindeki davranışın meşrûluğu ya da hukûkîliği fikri de, tam bir kodlama imkânından kaçınır. Hukuk mesleği, hiçbir zaman bir makine tarafından veya bir makine gibi yönlendirilemez.

Ahlâk, önemliliği azamî düzeye çıkarabilmek için sürecin kontrol edilmesinden oluşur. Ona ait olan çeşitli boyutlardaki tecrübenin büyüklüğünü amaçlar. Bu *tecrübenin boyutları* fikri, onun her bir boyuttaki ehemmiyeti ve bu önemliliğin nihâî birliği, anlaması gerçekten zor bir fikirdir.

Bununla birlikte, ima edebildiğimiz sürece, ahlâk fikrini idrak edebiliriz. Ahlâk, bu hâdise için önemliliğin mükemmelleştirilmesiyle ilgilenen uyum, yoğunluk ve canlılığın birliğini gerçekleştirmeyi gâye edinir her zaman. Kodlamalar / şifrelemeler, bizi, bizim doğrudan, yakın fikrilerimizin ötesine taşır.

Ve sözkonusu dönemdeki bildik hâdiseler için geçerli olan bildik yargıları ihata eder. Şifrelemeler, medeniyet için faydalı ve hatta zorunlu işlemlerdir. Ancak şifrelemelerin statülerini abartmakla yalnızca onların etkilerini zayıflatmış oluruz.

Mesela bu noktada "on emir"i inceleyelim. Altı günde bir gün ya da sekiz günde bir günden farklı olarak, günlerden bir günü dinlenme günü olarak kabul etmek, gerçekten de kâinâtın mutlak ahlâk yasalarından biri midir? Pazar günleri, her ne sûretle olursa olsun, dünya yılıksa bile, gerçekten de hiçbir iş yapılmaması gerektiğini düşünebilir miyiz? Zamanın günlere taksim edilmesinin bütün mevcûdâtın tabiatında varolan mutlak bir faktör olduğunu gerçekten düşünmek zorunda mıyız? Açıktır ki, bu emirler, sağduyu ile yorumlanmalıdır. Başka bir deyişle, bunlar, çok özel nedenlerin dışında, sıradan şartlarda uygulanması daha iyi sonuç verebilecek davranış emirlerdir.

Evrensel ahlâkî ideal olarak kâinâtın aslî karakterine ait herhangi bir davranış-sistemi mevcut değildir. Evrensel olan şey, benimsenme şartlarındaki herhangi bir davranış-sistemine nüfûz etmesi gereken ruh'tur. Dolayısıyla ahlâk, mitolojik soyutlamalarda yapmanız gereken şeyleri göstermez size. Ahlâk, herhangi bir husûsî hedefin meşrûlaştırılması gereken genel ideali ile ilgilenir. Bir insanın veya bir böceğin, ya da bir ağacın yahut da Parthenon'un [antikitenin puthanesinin] yıkımı, yok edilmesi ahlâkî bir eylem de olabilir, gayr-ı ahlâkî bir eylem de. "On emir" bize, olup biten hâdiselerin çoğunda, bu tür bir kurban etme girişiminden sakınılmasının daha iyi olduğunu söyler. İster tahrip edelim, isterse muhafaza edelim, eğer dünya tarihindeki somut bir hâdiseye dayandığı sürece tecrübenin önemliliğini korumuşsak, bizim eylemimiz ahlâkî bir eylemdir.

8.-Düşüncedeki büyük atılımlar, sıklıkla talihli hataların bir sonucudur. Bu hatalar, aşırı-basitleştirmelerden doğarlar. Düşüncedeki ilerleme ya da atılım ise, bir süreliğine de olsa abartı'nın basitleştirilmiş fikirlerin kullanımıyla alakalı olmadığı gerçeğinden kaynaklanır. Bu hakîkatin başlıca örneklerinden biri, Aristo'nun cinsler, türler ve alttürler konusunda yaptığı tahlildir. Bu, geliştirilmiş, mümkün olan en mutlu fikirlerden biriydi ve düşünmeyi olabildiğince ve alabildiğine berraklaştırmıştır. Eflatun'un "sınıflandırma" dokt-

rini, muğlak ve bulanık bir önseziydi. Eflatun, bunun değerini hissetmişti. Ancak belirgin bir açıklığa sahip olmamasından ötürü çok fazla işe yaramamıştı. Duyarlı insanlar arasında, Aristo'nun tahlil biçimi, iki bin yıldır entelektüel ilerleme ve atılımın vazgeçilmez özelliği olmuştur.

Elbette ki, Eflatun haklıydı; Aristo yanılıyordu. Cinsler arasında açık bir ayırım yoktur; türler arasında açık bir ayırım yoktur; başka hiçbir yerde de açık bir ayırım sözkonusu değildir. Başka bir ifadeyle, gözlemlerinizi, kendilerine dayandırdığınız varsayımların ötesine itiverdiğinizde, herhangi bir ayırım mevcut değildir. Bununla birlikte, biz, daima belli sınırlar içinde düşünürüz.

Ama pratik bir mesele olarak bakıldığında, Aristo haklıydı; Eflatun ise şaşkına dönmüştü. Bununla birlikte, Aristo'nun da, Eflatun'un da tam olarak, doğru bir şekilde kavrayamadıkları şey, her bir çağın düşüncesinde cârî ve mevcut olan önemlilik duygusunun husûsî niteliğinin araştırılmasının zorunlu olduğu gerçeğiydi. Bütün sınıflandırmalar, cârî, mevcut önemlilik idrakine bağlıdır.

İmdi, arkamızda, üç ya da dört bin yıllık medeniyetin az biraz ayrıntılı bir tarihi var. Grekler, (Thucydides'in gün ışığına çıkardığı gibi) iki ya da üç çağdaş kuşağın tarihi dışında, tarihten habersizdiler, yani tarih konusunda câhildiler. Mısırlılar ve Yahudiler ise, hiçbir eleştiriye tabi tutmaksızın uzun tarihe tapınıyorlardı. Eğer Grekler, tarih hakkında bir şey biliyor olsalardı, tarihi eleştirirlerdi; yine eğer Yahudiler tarihin kayıtlarına tapınmıyor olsalardı, onlar da tarihi eleştirirlerdi. Son olarak, eğer Mısırlılar, kendilerini "pür tarih"e hapsetmiş hassas insanlar olmamış olsalardı, Mısırlılar da tarihi eleştirirlerdi. Mısırlılar, aynı sağduyuyu tatbik ederek, sahip oldukları geometri bilgilerini genelleştirmeyi başaramadılar ve böylelikle, modern uygarlığın kurucuları olma şanslarını yitirdiler. Grekler, uçuk genelleştirmeleriyle, daima çocuk gibiydiler; ki bu, modern dünya için çok talihli bir şeydi. Yanılma paniği, ilerlemenin ölümüdür; hakîkat aşkı ise, ilerlemenin [kurucu ve] koruyucu kaynağıdır.

9.-İşte bu nedenlerden ötürü, tarih eleştirisi, son dört yüzyılın modern dünyasının gelişmesini beklemiştir. Elbette ki, âni bir başlangıç yoktur. Bu tür eleştirilerin ön-habercileri, daima kadim edebiyatlarda bulunabilir/di. Her ne

sûretle olursa olsun, modern düşünce, tarih konusunda ortaya koyduğu yoğunlaşma çabasından ötürü harikulâdedir. Sözünü ettiğimiz tarih eleştirisi, çeşitli safhalar geçirmiştir.

İlk vurgu, tarih kaydının sahihliği üzerine olmuştu. "Eflatun bu diyaloğu yazdı mı? İmparator Konstantin bu yardımı yaptı mı?" türünden sorular, ilgilenilen temel konulardı. Bu düzeltme safhası, daha sonra ayrıntılara el attı. Ve o zaman, "metnin düzeltilmesi" olarak adlandırıldı: Bu Aeneid elyazması metni, Virgil'in yazdığı metnin doğru versiyonu muydu? Bu soru, çok net bir soruydu. Ama Homer'in *Iliad* ile ilişkisi, o kadar açık değildi. Belki de Homer ve arkadaşları okuma-yazma bile bilmiyorlardı. Eğer onlar gerçekten okuma-yazma bilmiyor idiyseler, onların *Iliad*'ı yazmış olmaları sözkonusu olamazdı. Papirüs, zaten kıt bulunabiliyordu ve hatırlamak, daha kolaydı. Dolayısıyla *Iliad* şiiri, küçük değişikliklere hiç dikkat edilmeksizin, bir grup halk ozanı vasıtasıyla kuşaktan kuşağa aktarılmış olmalıydı. Daha sonraları, metnin formel olarak revize edildiğini göreceğiz. Benzer bir muğlaklık, bütün sosyal münasebetler için de geçerlidir. Dolayısıyla, doğru kayıt fikrinin sınırları vardı.

Tarih, şimdi, başka bir safhaya geçmiştir. Bu tarih safhası, davranış münasebetlerini sergileyen bir safhadır. Batılı tarihçi, eylem tiplerini, davranış tiplerini ve Avrupalı ırkların önce Avrupa'yı, ardından Amerika'yı baştan aşağı dolaşıp aştıkları, sonra da diğer kıtaların ve adaların en ücra köşelerine kadar ulaştıkları maceralarda sergiledikleri formülleştirilmiş inanç tiplerini resmediyor. Bu vurgu değişikliği, kendisini belirgin olarak 18. yüzyılda göstermişti.

Sözgelişi, tipik âlim ve münekkit Bentley, 1742 yılında ölmüştü; bir siyasî sistemin düşüşünün ve çöküşünün ve bu siyasî sistemin aktivitesini canlandırıcı itici güç değişimlerinin izini süren Gibbon ise 1737 yılında doğmuştu. Gibbon hiçbir yazarın kitabını düzeltmemişti; Bentley ise, hiçbir davranış biçimini tasvir etmemişti. Avrupa'da yaşanan değişim, 1707 yılında ölen Mabillon ile 1694 yılında doğan Voltaire tarafından sembolize edilebilir. Elbette ki, tarihî safhalar, birbirleriyle üst üste örtüşür. Burada hâkim alaka'dan sözediyorum. Erken dönemde, mantıkçı-diyalektikçi hümanist Erasmus bile, klasik metinlerin düzeltilmiş edisyonlarını yayınlıyordu; 19. yüzyıla gelindiğindeyse, tarihî anlatı [tarihyazımı tekniği], editoryal düzeltmelere yoğunlaş-

maktan çok daha önem ve öncelik kazanmıştı. Elbette ki, bu değişimin çeşitli nedenleri vardı ve bütün tarih araştırmacılığı türleri bir arada varoluyordu.

Fizik biliminin etkisi altında tarihin görevi, yakın zamanlara kadar, yalnızca vakaların anlatılmasından ibaretti. Bu bilgi ideali, gerçekçiliğin zaferidir. Açıkça beyan edildiği üzere, bu tür bir nedensellik anlayışı, ekonomik sâikler gibi fizikî maddîliklere ilişkin açıklamalarla sınırlıydı.

Bu tür bir tarih tasavvuru, kendisini soyut mitolojiyle sınırlar. Çeşitli sâikler, dışta bırakılır. Dînî gelişmenin tarihini, dînî inancın itici-gücünü hesaba katmadan yazamazsınız. Papalığın tarihi, yalnızca davranış biçimlerinden ibaret değildir. Aksine, papalığın tarihi, belli bir düşünce biçiminden gelen bir nedensellik biçimini resmeder ve yansıtır.

Dolayısıyla salt vakalar zincirinden ibaret bir tarih incelemesi, taşıdığı zaafı çabucak ele verir. Çünkü bu büsbütün kurmaca, icat edilmiş bir çabanın eseridir. Oysa bir de olgular veya vâkıâlar okyanusu vardır hesaba katılması gereken. Biz burada, sözkonusu dönemlerde hâkim olan husûsî önemlilik biçimlerinden gelen koordinasyon temayülünü araştırıyoruz. Her dönemde kendiliğinden, tabiatı icabı mevcut olan bu tür alaka'lar olmaksızın, ne dil, ne sanat, ne kahramanlık, ne de kendini-adama durumu vücut bulabilir ve mevcut olabilir. İdealler gerçekçilik fikrinin ötesinde uzanır; ama yine de kendi gelişiminin rengini sunar.

10.-Gerçekçilik fikri, düşünceyi, daha sonra nihâî gerçeklik olarak alaya alınan büsbütün formel ilişkilere mahkûm etmekle ulaşılan bir soyutlamadır. Bilimin, mükemmelleşmesi sürecinde, diferansiyel denklemlerin araştırılması teşebbüsüne dönüşmesinin nedeni işte budur. Müşahhas dünya, bilimsel ağın bataklıklarında oraya buraya doğru salınıp durur.

Burada örnek olarak bilimsel ölçüm/leme fikrini ele alalım. Avrupa'nın içine sürüklendiği kargaşa ve hercümerci, diktatörlerinin, başbakanlarının ve gazetelerinin yayın yönetmenlerinin -kendi çaplarında- ortaya koydukları ağırlık, baskı ve yönlendirmeyle izah edebilir miyiz? Her ne kadar biraz faydalı bilgiye ulaşmak mümkün olsa da, esas itibariyle bu fikir saçma bir fikirdir. Burada elbette ki, bilimin gereksizliğini ve önemsizliğini savunuyor değilim. Bu tür bir yaklaşım budalaca bir yaklaşım olurdu. Sözgelişi, yukarıda da zikre-

dildiği gibi, insanların vücut ısılarının günlük kaydını tutmak yararlı olabilir. Burada dikkat çekmek istediğin nokta, bilginin her şeyi açıklamaya kifâyet etmeyeceği ve etmediği gerçeğidir.

Her sosyal sistem, bazıları dominant, bazıları da arkaplanda kalan çeşitli ilgi biçimleri geliştirir. 18. yüzyıl, yalnızca akıl çağı değildi; yine 16. yüzyıl da, sadece bir dînî coşku çağı değildi. Sözgelişi, Reformasyon kargaşasını, Amerika'ya, Hindistan'a, Türklere, milliyetçiliğin tırmanışa geçişine ve nihayet matbaanın gelişmesine gönderme yapmaksızın, bunların hepsiyle ilişkisini araştırmaksızın incelemek gülünçtür, gülünç sonuçlar doğurur. Bu faktörlerin burada uygunluğu, dînî alaka ile iç içe geçen hâkim önemlilik biçimlerindeki değişikliklerde kendisini gösterir.

Dinin ve ahlâkın çalkantılı tarihi, onları bilimin daha istikrarlı genellikleri lehine bir kenara bırakma yaygın arzusunun ana nedenidir. Ne yazık ki, bu çarpık tutumun nedeni olarak, kâinâtı, âşinâ olunanın enkarnasyonu ve estetik, dînî ve ahlâkî fikirlerin etkisinin bir sonucu olarak görmek kaçınılmazdır. Bunlar medeniyetin hem yıkıcı, hem de kurucu güçleridir. Onların güçleri aşınmaya başladığında, yavaş, yumuşak bir çözülme ve çöküş de ardından sökün ediverir. Onlar, insanlığı sürgit ileri geri gitmeye zorlarlar.

Dikkatin gerçekçilik üzerinde yoğunlaştırılması, çölün sahip olduğu kendine özgü bir üstünlüktür. Bu tür bir zafere ilişkin geliştirilen herhangi bir yaklaşım, münferit tecrübe üzerindeki etkisini ifşa etmek gibi zorunlu irtibatlara özelikle vurgu yapan "firârî ve münzevî erdem"i öğrenmeyi bahşeder.

İKİNCİ BÖLÜM



İFADE

Bu bölüm, İfade fikriyle ilgili çeşitli fikirlerin incelenmesini konu edinecektir. Daha genel bir Önemlilik fikri, İfade fikri tarafından varsayılır. Bir farklılık oluşturacak muhît'te / vasat'ta bir şeyler kaynaşacak, iç içe geçecektir. Ancak bu iki fikir arasında bir ayırım vardır. Önemlilik fikri, Kâinât'a referansı bakımından esas itibariyle monistik / tekcil'dir. Sonlu münferit hâdiseyle sınırlı olan Önemlilik fikri, ehemmiyetini yitirir. Şu ya da bu anlamda da olsa, Önemlilik fikri, sonlu'daki sonsuzluğun içkinliğinden ortaya çıkar.

Oysa İfade fikri, sonlu hâdise üzerin/d/e tesis edil/mişt/ir. İfade, kendisini kendi muhîti üzerinde etkin kılmaya çalışan sonluluğun bir aktivitesidir. İşte bu nedenledir ki, İfade fikrinin kökeni, sonlu olan'da gizlidir ve kendisinin ötesinde uzanan benzerlerinin çokluğundaki sonlunun içkinliğini temsil eder. Bu iki fikir, yani Önemlilik fikri ile İfade fikri, hem kâinâtın monistik yönünün, hem de çoğulcu karakterinin tanıklarıdır. Önemlilik, *Tek olarak Dünya*'dan *Çok olarak Dünya*'ya geçer. Oysa İfade, *Çok olarak Dünya*'dan, *Tek olarak Dünya*'ya gönderilen bir armağandır.

Seçme, ifadeye ait ve mahsustur. Sonlu varlığın tarzı, havası, şekli, muhîti ya da vasat'ı şartlandırır, belirler. Etrafındaki dünyaya ekilen kendi perspektifini şekillendiren aktif bir mevcûdiyet vardır. Tabiat kanunları, gayr-ı şahsî

olarak hükmeden, muazzam ortalama etkiler veya sonuçlar'dır. Oysa ifade konusunda ortalama diye bir şey yoktur. İfade, esas itibariyle münferittir. *Ortalama*, hâkim olduğu sürece, ifade söner gider.

İfade, başlangıçta ifade edicinin tecrübesinde gerçekleştirilen bir şeyin, muhîtte / vasatta kaynaşmasıdır. Burada hiçbir bilinçli belirleyicilik veya yönlendirme durumu sözkonusu değildir. Sözkonusu olan tek şey, kaynaşma ve kaynaştırma sâikidir. Bu dürtü, hayvan tabiatının en basit karakteristiğidir. Dışarıdan bakarak geliştirdiğimiz dünya varsayımı'mızın [veya tasavvurumuzun] en temel, en aslî delilidir.

Aslında, mevcut dünyanın ötesindeki dünya tasavvuru, ona ilişkin çok daha canlı perspektiflerimizi farkında olmaksızın bizimle özdeşleştirdiğimiz tabiatımızla etle kemik gibi iç içe geçerek bütünleşmiştir. Sözgelişi, bizim bedenlerimiz, bizim münferit mevcûdiyetimizin ötesinde vücut bulur. Ama yine de onun bir parçasıdır. Bir insanın beden ile zihin'den / ruh'tan oluşan kompleks bir bütün olduğu bedene dayalı hayatımızla kendimizin yakından kopmaz bir irtibat, bir iç içe geçmişlik durumu içinde olduğumuzu düşünürüz. Ancak beden, bedenin uzantısı olan dış dünyanın bir parçasıdır. Aslında, beden, tabiatın bir parçası olduğu kadar, tabiattaki başka her şeyin de -mesela bir nehrin, bir dağın ya da bir bulutun da- bir parçasıdır.

Mesela belli bir molekülü ele alalım. Molekül, tabiatın bir parçasıdır. Milyonlarca yıldır hareket etmektedir. Belki de hareket etmeye bulutsu uzak bir yıldız topluluğundan başlamıştır. Daha sonra bir şekilde bedene girmiştir; belki de bazı yenilebilir sebzelerde bir faktördür; ya da havanın bir parçası olarak ciğerlere geçiverir. Peki, tam hangi noktada, bir molekül, ağza girer ya da deriye siner ve bedenin bir parçası olur? Ve tam hangi ânda, daha sonra, bedenin bir parçası olma özelliğini yitirir? Burada mesele, kesinlik değildir. Çünkü bu, yalnızca belli bir konvansiyon yoluyla elde edilebilir.

Dolayısıyla tam bu noktada, bedenlerimizin şu tarifine ulaşırız: İnsan Bedeni, insan ifadesinin temel alanı olan dünyanın bu bölgesidir.

Sözgelişi, öfke, bedenin taşkınlıklarına sızar; daha sonra uygun bir dil formunda ya da diğer şiddetli eylem biçimlerinde kendisini ifade eder ve yayar. Burada dikkat çekilen bedenin husûsî fonksiyonlarının tahlilini bu bilimin

çeşitli departmanlarındaki psikologlara havale edebiliriz. Felsefe, uzmanlık araştırmalarının alanlarına müdahale etmekten sakınmalıdır. Felsefenin işi, araştırma alanlarına dikkat çekmekten ibarettir. Bazı araştırma alanları yüzyıllardır işlenmeden öylece kalakalır. Faydalı bir başlangıç sözkonusu değildir, olmamıştır ya onlar üzerinde hiçbir ilgi yoğunlaşması sözkonusu olmamıştır.

Mevcut örneğimizde, bir hayvan bedeni tarif ettik -daha yüksek derecede hayvanların bedenini. Ve gerekli olan araştırma biçimlerine veya alanlarına dikkat çektik. Elbette ki, insanlık, bu iş üzerinde, bazıları bunun tam önemini kavramaksızın, binlerce yıldır kafa patlatagelmiştir. İşte felsefenin görevi, bu şuuru geliştirmek ve pekiştirmek; ardından da bu tür gerekli uzmanlık araştırmalarının sonuçlarını koordine etmektir.

Buraya kadar olan bölümde, hâkim his/setme ve ifade merkezlerine sahip olan hayvanların bedenlerini inceledik. Tartışmamızın bundan sonraki bölümünde, hayvan ve bitki de dâhil bütün canlı bedenlerini ihata edecek şekilde beden tarifimizi genişletebiliriz.

Nerede her bir kısmından doğan temel ifadeler alanı olan bir tabiat bölgesi varsa, işte o bölge canlıdır.

Bu ikinci tarifte, "her bir kısmından doğan temel ifadeler" ibaresi, daha önce kullanılan "insan ifadesi" ibaresinin yerine yerleşmiştir. Bu yeni tarif, insan varlıklarının ve daha yüksek hayvanların ötesine genişlemekle önceki tariften daha geniş ve kapsamlı bir tariftir. Ayrıca bu tariflerin, aşırı Davranışçılık biçimlerinin doğrudan reddini icap ettirdiğine dikkat çekilmelidir. Zira bu tür davranışçılık doktrinlerinde, "önemlilik" ve "ifade" büsbütün "defterden silinir" ve hiçbir zaman akıllı bir şekilde kullanılma yoluna bile gidilmez. Tutarlı bir davranışçı, benim açıklamalarımı reddetmenin önemli olduğunu hissedemez. Sadece hissediyormuş gibi davranır.

Daha yüksek türde bir hayvan bedeninin iki yönü vardır ve buraya kadar biz bu yönlerden yalnızca birini inceledik. İkinci ve daha kapsamlı tarif, bizim, bitki hayatı ile hayvan hayatı arasındaki ayırımı bulmamızı mümkün kılar. Tıpkı diğerleri gibi, bu ayırım da, kılı kırk yaran bir kesinliğe itilmeyi reddeder. Hayvan hayatında, kendisini bütün bir hayvan bedeni içinde ve üze-

rinde ifade eden bir tecrübe vardır. Ama bu, madalyonun yalnızca görünen yüzüdür.

Madalyonun görünmeyen diğer yüzü, bedenin, kendilerine dair ifadeleri diğerlerine de empoze eden çeşitli tecrübe merkezlerinden teşekkül ettiği gerçeğidir. (Burada kullanıldığı anlamda) hissetme ya da önsezi, ifadelerin idrak edilmesidir. İşte bu nedenledir ki, hayvan bedeni, müştereken *ifade eden* ve *hisseden* mevcûdiyetlerden teşekkül eder. İfadeler, muhît'te kaynaşan, oraya sızan ve sinen hissetme verileridir. Ve canlı bir beden, tecrübenin bu iki yönünün, yani ifade ile hissetmenin husûsiyle tam tamına uyarlanmasıdır. İşte bu tanzim nedeniyle, bir uyarlanmış çeşitli hisler, tecrübe eden bir özne olarak bir hayvan olan üstün / yüksek varlıkta üretilir.

Dolayısıyla, bir hayvan ve kendilerini tecrübe merkezleri olarak gören bedeninin çeşitli kısımları, bir anlamda aynı düzlemdedir. Başka bir deyişle, bunlar, kendilerini birbirlerine canlı bir şekilde ifade eden ve kendi his/setme/lerini temelde bu tür müşterek ifadeler nedeniyle elde eden tecrübe merkezleridir.

Bir başka anlamda ise, bir tecrübe merkezi olarak hayvan, kendisinin diğer beden merkezlerinden çok daha yüksek düzlemdedir. Zira bu alt merkezler, uzmanlardır. Bu alt veya bağımlı merkezler, yalnızca sınırlı türde duygusal hisler alırlar ve bu tür canlı varlık türlerinin ötesinde nüfûz edilemezdirler. Bedenin bütün işleyişi süresince, enva-i çeşit duygusal varlık türleri arasında kompleks bir koordinasyon vardır. Bedenin tanzimi veya işleyişi, önsezileri güçlü bir varlık olarak bir hayvanın his/setme birliğinin bu beden aktivitelerinden enva-i çeşit tecrübeyi alması, idrak etmesi şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla hayvanî merkez'deki müşterek toplam hissetme verisi, diğer beden merkezilerindeki verilerle mukayese edildiğinde daha yüksek düzeydedir.

Bitkiler örneğinde ise, beden eksenli tanzimlerin, alınan ifadelerde de, doğuştan gelen verilerde de daha yüksek bir kompleksiteye sahip olan herhangi bir tecrübe merkezinden yoksun olduğunu müşahede ediyoruz. Bitkiler dünyası, bir demokrasi dünyasıdır; oysa bir hayvana bir ya da daha fazla sayıda tecrübe merkezi hâkimdir, hükmeder. Bununla birlikte, bu tür bir hâkimiyet

sınırlıdır; üstelik de ziyadesiyle sınırlıdır. Merkezî liderin ifadeleri, bu liderin bedenden gelen verileri almasıyla alakalıdır.

Hâl böyle olunca, bir hayvan bedeni, en azından oluşturucu ifade aktivitelerinden birinin sınırlı hâkimiyetini sergiler. Eğer hâkim aktivite, bedenin diğer kısımlarından koparılırsa, o zaman, işbirliği çabası büsbütün çöker ve hayvan ölür. Oysa bitkiler âlemindeki demokrasi, fonksiyonel ifadesini gözle görülür bir şekilde kaybetmeksizin kolaylıkla varlığını sürdüren çok sayıda küçük altdemokrasilere ayrılabilir.

Bizim açıklamamızın ziyadesiyle basitleştirilmiş bir açıklama olduğu açıktır. Her şeyden önce, hayvanlar âlemi ile bitkiler âlemi arasındaki ayırım, kesin ve keskin sınırları olan bir ayırım değildir. Bitkiler âleminde de bazı hâkimiyet biçimlerinin izleri sürülebilir ve hayvanlar âleminde ise, bazı demokratik bağımsızlık örneklerine rastlanabilir. Sözgelişi, bir hayvan bedeninin bazı kısımları, ana bedenden koparıldıklarında canlı aktivitelerini devam ettirebilirler. Ne var ki, enerji çeşitliliğinde ve hayvanın varlığını tam olarak sürdürebilme gücünde bir başarısızlık sözkonusudur. Oysa bu tür bir başarısızlığa izin vermekle bitkiler âleminin eşitlik ve bağımsızlık özellikleri kendilerini gerçekten tezahür ettirirler. Dolayısıyla, ortalama bitkiler âlemi ve yüksek düzedeki hayvanlar âlemi, "canlı varlıklar" olarak adlandırdığımız şaşırtıcı çeşitlikteki bedene dayalı oluşumlarında uç noktaları temsil ederler.

Bu durumda, hayvanlar âleminde de, bitkiler âleminde de aynı ölçüde müşahede edilebilecek fonksiyon farklılaşmalarını gözardı etmiş olmaktayız. Bitki örtüsü örneğinde, kökler, dallar, yapraklar, çiçekler ve tohumlar vardır; ki bunları herkes kolaylıkla müşahede edebilir. Ve botanikçilerin ayrıntılı gözlemleri, bitki hayatının fizyolojisini oluşturan yüz civarındaki diğer fonksiyonel aktiviteler yoluyla bu bâriz farklılaşma örneklerini tamamlar.

Buradan tekrar hayvan bedenine dönecek olursak... Tayin edici tecrübenin katıksız hâkimiyeti fikrinin sınırlandırılmaya ihtiyacı olduğunu söyleyebiliriz. Bedenin fonksiyon görme sürecinde zorunlu bir kontrol yapma "yetki"sine sahip alt ya da bağımlı vasıtalar mevcuttur. Kalp, bunlar arasındakilerden bir örnektir. Ayağın aktiviteleriyle bir şekilde zıt bir görünüm arzeden kalbin aktiviteleri, bedenin varlığını sürdürebilmesi açısından zorunlu aktivitelerdir.

Bir ayak, küçük bir hasar durumunda kendi iç fonksiyonundan koparılabilir; ama kalp, olmazsa olmaz derecesinde zarûrîdir. Dolayısıyla, en yüksek düzeydeki örneklerinde bir hayvan bedeni, başında bir lordun bulunduğu bir feodal toplumu daha çok andırır.

Hayvan zekâsının bu nihâî birliği, aynı zamanda, hem yeni durumlara gösterilebilecek bir reaksiyon organıdır, hem de reaksiyonun gerektirdiği yeniliği devreye girdiren bir organdır. Son olarak, lord, kalp gibi yardımcı valiler üzerine empoze edilen rutinin kurallarına (konvansiyonelliğine = kuralların oturmuş gelenekselliğine) sızma temayülü gösterir. Hayvan hayatı, konvansiyonel araçlarla gerçekleştirilen konvansiyonel yeniliklerle karşı karşıya gelebilir. Bununla birlikte, yönlendirici ilke, herhangi bir büyük yeniliğin birdenbire devreye girdirilmesini sağlayabilecek büyük ölçekli bir güçten yoksundur.

Daha yüksek düzeydeki hayvanların bedenleri, karıncalar gibi karmaşık böcekler topluluğunu biraz andırır. Bununla birlikte, münferit böceklerin kendi problemlerine bir bütün olarak topluluktan daha çok uyum sağlama gücüne sahip oldukları anlaşılıyor. Hayvanlar örneğinde ise bunun tersi geçerlidir. Sözgelişi, akıllı bir köpek, yeni hayat biçimlerine, hayvan bedeninde işlev gördüğü hâliyle kalbinin sahip olduğu adaptasyon gücünden daha fazla adaptasyon gücüne sahiptir. Bir köpek eğitilebilir; ama köpeğin kalbi, kendi dar sınırları içinde kendi yoluna gitmeli, kendi fonksiyonlarını yerine getirmelidir.

2.-Yeniden insanlığa geldiğimizde, tabiatın, kendi sınırlarından bir diğerini de aştığı ve taştığı gözleniyor. Merkezî haz ve ifade aktivitesi, çeşitli fonksiyonlarının öneminde bir zıtlık varsaymıştır. Gerçekleştirilemeyen mümkünlüğün kavramsal olarak gerçekleştirilmesi çabası, insan zihniyetini başlıca faktöre dönüşür. İşte bu yolla, kimi zaman güzelleştirilen, kimi zaman lanetlenen, kimi zaman edebiyat tarafından patenti verilen, kimi zamansa telif hakkı yoluyla korunan şaşırtıcı, şoke edici bir yenilik devreye girdirilir. İnsanlık tarifi artık şöyledir: Bu hayvanlar familyasında merkezî aktivite, yenilikle ilişkisi bakımından geliştirilmektedir. Bu ilişki iki yönlüdür: Bir yanda, beden ifadelerinin bütün çeşitliliklerinden gelen bir yenilik vardır. Bu tür bir yenilik, ifadenin tutarlılığına indirgenmesi konusunda bir karar/lılık gerektirir.

Öte yanda ise, ifade edilmemiş imkânların gerçekleştirilmesi yoluyla his/setme yeniliğinin devreye girdirilmesi sözkonusudur. Bu ikinci yan, insanlığın kavram eksenli tecrübesinin büyütülmesi ve genişletilmesidir. Bu kavram eksenli hiss/etmen/in mâhiyeti, vukû bulabilirlik ve vukû bulmuş olabilirlik duygusundan oluşur. Bu, alternatifin üretilmesi ve hayata geçirilmesidir. En yüksek gelişiminde, bu, İdeal olan'ın gerçekleştirilmesi çabasına dönüşür. Bu, önceki bölümde tartışılan Önemlilik duygusuna vurgu yapar. Ve bu duygu, kendisini, ahlâk duygusu, mistik din duygusu, güzellik demek olan uyumun verdiği zevk ve keyif duygusu, anlama demek olan karşılıklı irtibat/lılığ/ın zorunluluğu duygusu ve nihayet şuur demek olan her bir faktörün ayrıştırılması duygusu gibi çeşitli türlerde tezahür ettirir.

Öte yandan, ifade'ye dönüşmek, hissetmenin tabiatıdır. Böylelikle, bu çeşitli his/setme/lerin ifadesi, hayvan davranışlarının anlatımından farklı bir insanlık tarihi üretir. Tarih, sadece insanlığa has husûsî hislerin ifadelerinin kaydıdır.

Bununla birlikte hayvanlarla insanlar arasında geçişin her derecesi mevcuttur. Hayvanlarda, başat olarak bedenin fonksiyonlarından gelen ama yine de kavram eksenli fonksiyonlardan kaynaklanan amaçlarla, umutlarla ve ifadeyle donanan duyulara dayalı hissetmeyi görebiliriz. İnsanlıkta ise, bedenin fonksiyonlarına dominant olarak bağımlılık hâlâ sözkonusudur. Ama insanın hayatı, değerini ve önemini, gerçekleştirilmemiş ideallerin onun amaçlarını şekillendirme ve eylemlerini yönlendirme biçimlerinden alır. İnsanlarla hayvanlar arasındaki bu ayırım, bir anlamda yalnızca derece bakımından bir ayırım ve farklılıktır. Yine de burada sözkonusu olan derecenin boyutları her şeyi belirlemeye kâfidir. Sınır, aşılmıştır.

Hâl böyle olunca, tabiatta dört tür fiîlîlik toplamıyla karşı karşıya kalırız: Bunların en düşüğü, karşılıklı etkinin, matematik gibi formel bilimlerde ifade edilebilir formel bir niteliğe gözle görülür şekillerde sahip olduğu cansız küme'lerdir. İnorganik hayata, averaj / ortalama varlık hükmeder. Bedeninin uzuvlarında münferit bir ifade sözkonusu değildir. Onların seçim parıltıları ve patlamaları (eğer ille de böyle bir şey sözkonusu edilebilirse) dağınık ve etkisizdir. Parçaları ya da uzuvları, yalnızca ortalama ifadeler iletir ve dolayısıyla

yapı varlığını sürdürür. Zira ortalama, her zaman orada mevcuttur, münferitliği boğar.

Oysa bitkiler âlemindeki derecelendirme, kendi uzuvlarından gelen amaçlı bir etkiler demokrasisi sergiler. Organizmanın içindeki başat gâye, kendisinin koordineli münferit ifade kabiliyetinin varlığını sürdürmesidir. Bu ifade kabiliyetinin büyük bir ortalama karakteri vardır. Ancak bu ortalamanın tabiatına, kendi bendenin teşekkülünün incelikleri hâkimdir, hükmeder. Bu, inorganik bir tabiata sahip olan gayr-ı şahsî ortalama formaliteye koordineli, organik bir münferitlik ilâve etmiştir. Cansız maddede yalnızca potansiyel olarak gizli olan şey, bitkiler dünyasında gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak her bitki örneğinde, beden organizmasının bütünü, parçalarındaki ya da uzuvlarındaki ifadenin münferitliğini kesinkes sınırlar.

Hayvan derecelendirmesi, bedenin fonksiyonlarının incelikleri tarafından desteklenen en azında tek bir merkezî fiîlîliğe sahiptir. Ne kadar zayıf olursa olsun, salt varolma, varlığını devam ettirme amacını aşan amaçlar sergilenir. Zira hayvan hayatında, önemlilik kavramının, pek çok farklı kullanımlarından bazılarında, gerçek bir alakası vardır. Hayvan hayatının insan derecesi, bu kavramı olağanüstü bir şekilde genişletir, geniş bir alana yayar ve böylelikle, önemliliğin çeşitliliği açısından hayatî önem arzeden fonksiyon görme yeniliğini devreye girdirir. Dolayısıyla, ahlâk ve din, her bir hâdisede de en iyiye doğru bu insanî sâikin türlü yönleri olarak ortaya çıkar. Daha yüksek derecede *hayvanlarda* ahlâk'ın varlığı gözlemlenebilir; ama dinin varlığı gözlemlenemez. Ahlâk, ayrıntılı hâdiseye vurgu yaparken; din, kâinâtta mevcut olan ideal birliğine vurgu yapar.

Cansız maddî toplumdan insan bedenine kadar sosyal toplamın her derecesinde, bir ifade zorunluluğu vardır. Salt maddî cisimlerin veya bedenlerin ortalama aktivitelerinin hâkim tabiat kanunlarına tâbî olmakla sınırlanması, işte bu ortalama ifade ve ortalama alımlama yoluyla gerçekleşir. Yine insan bedeni, tek bir insan kişisinin duygu eksenli ve amaç eksenli derin hislerinin aktivitelerinin ifade edilmesini münferit ifade ve alımlama yoluyla gerçekleştirir.

3.-Bu beden eksenli aktiviteler, son derece çeşitli ve olağanüstü seçici bir görünüm arzeder. Duygunun diğer hisleri bastırması durumu hâriç, öfkeli bir

adam, dünyaya karşı genellikle yumruk sallamaya kalkışmaz. Aksine bir seçim yapar ve komşusunun suratına geçiriverir yumruğunu. Oysa bir kaya parçası, yerçekimi kanununa göre kâinâtı tarafsız olarak cezbeder kendisine.

Fizik biliminin yansızlığı, hayvan davranışının yegâne yorumlayıcısı olarak başarısızlığının tek nedenidir. Kayanın yeryüzünün özel bir parçasına düştüğü doğrudur. Bu böyle vukû bulur; çünkü bu muhîtteki evren, farklı denklemle özel bir problem çözümü sunar. Adamın yumruğu, kâinâtta yeni bir özellik arayan, yani rakibinin çökmesini isteyen duygu tarafından yönlendirilir. Kaya örneğinde, formaliteler hükümlerini icra ederler. Oysa insan örneğinde, izahın, mutlaka şahsî tatmini gerçekleştirmesi arzulanır. Bu hoşnut olma durumları, formaliteler tarafından sınırlandırılır; ancak yoğunluklarıyla doğru orantılı olarak bunlar, onların ötesine geçerler ve şahsî ifadeyi devreye girdirirler.

Şuur, yüksek düzeydeki *hayvanlarda* gözlenen hoşnut olmanın seçiciliğinin ilk örneğidir. Şuur, fizyolojik işlev görmelerin aktivitelerini koordine eden ifadeden teşekkül eder. Bizim muhîtimizde hâkim olan sözkonusu tabiat aktivitelerini şuurlu olarak müşahede ettiğimiz şeklinde temelsiz bir fikir vardır. Oysa bunun tam tersi doğrudur. Hayvan bilinci, ayrıntılı bedene dayalı fonksiyon görmeye bağımlılığını kolaylıkla ayırt edemez. Bu tür bir ayırım, genellikle bir hastalık işaretidir. Bedenimizin sonsuz karmaşıklığını, öylece, sorgusuz sualsiz kabul ederiz.

Epistemolojinin ilk ilkesi şu olmalıdır: Bizim tabiatla olan ilişkimizin değişebilir yönleri, şuurlu müşahedenin aslî konularıdır. Hakkında bir şeyler yapılabilecek sağduyudur bu sadece. Organik kalıcılıklar, kendi ivmelerini devam ettirirler: Kalbimiz aralıksız atar, ciğerlerimiz havayı solur, kanımız durmaksızın devr-i dâim eder, midemiz hazmeder. Bu tür temel işlemlere dikkati sabitlemek için ileri derecede gelişmiş bir düşüncenin varolması gerekir.

Yüksek derecedeki *hayvanlar*, tabiatla, görme, işitme, koklama ve tatma gibi yapay ilişkiler geliştirmiştir. Ayrıca bu tür irtibatlar, onların yüksek-derecedeki nitelikleriyle doğru orantılı olarak değişebilir bir görünüm arzeder. Sözgelişi, görsel tecrübemizin yok olup gitmesi için sadece gözlerimizi kapatmamız kâfidir. Yine kulaklarımızı tıkadığımızda, kulaklarımız işitmez olur.

Doğru bilimin kendisini dayandırdığı bu tecrübeler, büsbütün yapay tecrübelerdir. Kör ve sağır, insan hayatının nihâî harikulâdeliğini idrak etmeye muktedirdir. Onların bastonları yoktur. Bulvarlardaki ve caddelerdeki trafik ışıkları, modern hedeflerin başarılabilmesi için yararlıdır. Ama motor-arabaları olmayan, trafik ışıkları bulunmayan büyük medeniyetler varolmuştur.

Bununla birlikte, bu duyu-tecrübelerinden herhangi biri, organizmanın varlığı için zorunlu değilse de, bütün bu duyu-tecrübelerinin hepsi, daha yüksek *hayvan* hayatı biçimlerinin geliştirilebilmesi için zorunludur. İnsanlık ve benzer yeteneklere sahip hayvanlar, yeniliğin geliştirilmesi ve devreye girdirilmesi konusundaki kapasiteleri açısından birbirlerinden ayrılırlar. Bu, tahayyül edebilmeyi mümkün kılan kavram'a dayalı bir güce ve etkileyerek netice almayı mümkün kılan pratiğe dayalı bir güce sahip olmayı gerektirir. Duyu-tecrübelerinin rolü, onların idare edilebilir, yönlendirilebilir olma gerçeğinde kendisini gösterir.

Hayvanlar, tabiatla irtibatlılıklarının yapay yönlerini geliştirirler ve özellikle vurgularlar; böylelikle dünyada olup bitenlerle başa çıkmanın yollarını kendiliklerinden öğrenirler. Bir insanın canı (soul / nefsi) demek olan merkezî bünye, temelde insan hayatının gelişigüzellikleriyle ilgilenir; ama beden eksenli fonksiyonların akiviteleri üzerinde kolaylıkla akıl ve fikir yürütemez. Merkezî bünye, dikkati, bitki gıdalarının beden tarafından hazmedilmesi üzerine sabitleştirmek yerine, bitki yapraklarına düşüveren günışığının ışınlarını yakalamakla meşgul olur. İnsanlar, budalaca işlere soyunan ve akıldışı umutları olan Kâinâtın çocuklarıdır. Bir ağaç, salt varolma görevine sımsıkı yapışır. Yine bir istiridye de bazı küçük farklılıklarla aynı şeyi yapar. Böylelikle, varolmayı hedefleyen *hayat-gâyesi*, çeşitlenmiş, dikkate değer tecrübeler için varolmayı hedefleyen *insan-gâyesine* dönüşür.

Felsefenin karşı karşıya kaldığı gizli tehlike veya tuzak, tabiatın belirgin ve belirleyici zorunluluklarını gözardı ederek münhasıran bu başedilebilir ilişkiler üzerinde yoğunlaşmayı tercih etmeye kalkışmasıdır. İşte bu nedenledir ki, düşünürler, bizim görünüş itibariyle "boş" tecrübelerimizi reddederler; bunun yerine, ayrıksı duyularımızla, hislerimizle oynamayı, yanısıra da, bunun altında yatan gerçeklik hakkında bir masal uydurmayı tercih ederler. Burada, bi-

zim bütün tecrübemizin, bizim dışımızdaki her şeyle kurduğumuz ilişkilerden ve gelecekte vukû bulabilecek şeyleri oluşturacak yeni ilişkiler kurmamızdan teşekkül ettiğini söylemeye çalışmıyorum elbette. Şimdi, geçmişi algılar; alır ve geleceği inşa eder bununla. Bununla birlikte, kalıcılığın ve zorunlu istikrarın türlü dereceleri vardır.

Pek çok kuşakta, bizim nihâî fikirlerimizi, salt duyu-izlenimlerinin yorumları olarak açıklama çabası gözlenegelmiştir. Gerçekten de bu düşünce okulu, kendi kökenlerini Epikür'e kadar götürebilmekte ve Eflatun'un bazı ifadelerine başvurabilmektedir. Ancak ben burada size bu felsefî anlayışın temelinin tamamıyla ana caddelerdeki trafik işaretlerinden türetilen bir çağdaş uygarlık sosyolojisi geliştirme çabasıyla eşdeğer olduğunu söyleyeceğim. Oysa bu trafik sinyalleri, trafiğin [varolma] nedenleri değildir. Bu sonucu, sağduyu sunar bize; dolayısıyla bu tür bir resmetme çabası büyük ölçüde anlamsız ve gereksizdir.

İşte geçen yani 19. yüzyılın hâkim epistemolojisi tarafından inkâr edilen şey, ayrıntılar konusunda "boş" ama yine de bütün rasyonalitenin temeli olan bu doğrudan veya düz fikirdir. Alaka ve önemlilik, duyu-verisinin tam tefrikinden / ayırt edilmesinden sonra ortaya konan çabanın temel nedenleridir. Trafik işaretleri, bizatihî trafiğin bir neticesidir.

Önemlilik, alaka üretir. Alaka, ayırıma / tefrik etmeye yol açar. Böylelikle alaka artar ve artırılır; sonuçta, bu iki faktör, alaka ile ayırım, birbirlerini kışkırtırlar. Nihayetinde şuur gelişir yavaş yavaş ama rahatsız edici bir şekilde. Ve kışkırtmanın bir diğer vasıtası olur.

4.-Bu seminerde, başlıca konumuz İfade'dir. Dolayısıyla, insanlığın dünyayla kurduğu baş edilebilir irtibatlarını ifade vasıtalarına ve yollarına dönüştürme biçimlerinin olağanüstü bir örneğine geçebiliriz bundan sonra: Dil, insanın yaratıcılığının modern teknolojinin kılı kırk yarabilecek nitelikteki inceliklerini de bastıran ve aşan bir zaferidir. Dil, bize, binlerce yıllık tecrübeyle de desteklenen yaygın bir yaratıcılık ve zekâ birikiminin hikâyesini anlatır. Görme ve ses alternatiflerinden, önce sesin geliştirilmiş olması oldukça şâyân-ı dikkat bir gelişmedir. Muhtemelen jestler, yani el kol hareketleri yapma dili de var olmuş olabilirdi. Gerçekten de bunun izlerine rastlayabiliyoruz.

Ne ki, jestlerin zayıf noktası, onlara dalıverdiğimiz zaman başkaca fazla bir şey yapamayışımızdır. Oysa sesin avantajı, dudakların, bir yandan bir şeyler üretirken, diğer yandan serbest kalıyor olmasıdır.

Bununla birlikte, ses-üretimine şuurdışı bir şekilde başvurulmasının çok daha derin bir nedeni vardır: Eller ve kollar, bedenin daha ziyade gereksiz kısımlarını veya uzuvlarını teşkil ederler. Onlar olmadan da varolabilir, varlığımızı sürdürebiliriz. Onlar, beden eksenli hayatın husûsîliklerini, şahsîliklerini, içtenliklerini kabartmaz ve coşturmaz. Oysa sesin üretilmesinde ciğerler ve boğaz, aynı anda birlikte harekete geçerler. Böylelikle konuşma'da, bir yandan, yapay, baş edilebilir ifade kaynaşırken, öte yandan da, organik varoluşun muğlak incelikleri, derinlikleri de kışkırtılmış, harekete geçirilmiş olur. İşte bu nedenledir ki, insan sesi yoluyla üretilen ses, organik hayatın derin tecrübelerinin tabiî bir sembolüdür.

İşte bu gerçeklik duygusu, sembolizmin etkili olması bakımından büyük önemi hâizdir. Şahsî görüşmeler, yüzyüze iletişimler, gramofon'un kaydettiğinden daha fazla ağırlık, ciddiyet, güvenilirlik ve anlam taşırlar. Eğer üniversitelerin fakültelerine 50'şer gramofon ve birkaç bin kayıt yerleştirilmiş olsa, nasıl bir ekonomik başarı elde edilebilir öyle! Gerçekten de, 16. yüzyılda, yayımlanan kitapların üniversitelerin yerini alabileceğini beklemeye koyulmuştuk. Oysa, tam tersi oldu ve 16., 17. yüzyıllar eğitim vakıflarının ve kurumlarının gelişiminde aktif bir dönem olarak tarihe geçti. Gerçeklik duygusu, ister ses, isterse görme duyuları olsun salt duyular tarafından aslâ tam olarak geliştirilemez. Varoluşun irtibatlılığı olgusu, anlamanın ve kavramanın özünü teşkil eder.

Dilin iki fonksiyonu vardır. Bu fonksiyonlar, hem kendileriyle, hem de birbirleriyle zıt iş görürler. İkinci fonksiyon, ziyadesiyle üzerinde konuşulan bir fonksiyon olduğu için, biz burada ilkin, birincisini gözden geçireceğiz. Dil, kişinin geçmiş'inden şimdi'sine geçerek gerçekleştirdiği bir ifadedir. Dil, geçmişin gerçeklikleriyle yakın ilişkiye sahip olan duyuların şimdi'de yeniden-üretilmesidir. İşte bu nedenledir ki, geçmiş tecrübesi, şimdi'de farklı bir şekilde varedilir; çok iyi tanımlanmış duyulardan ödünç alınan bir farklılık ve ayrıksılıktır burada sözkonusu olan. Böylelikle, gelişmiş bir hafıza, kişinin geç-

miş'inden şimdi'sine geçişin/in bir ifadesi olarak değerlendirilen dilin bir istidadı ve armağanıdır.

Yine müşterek bir dilin yardımıyla, sözcüklere nakşedildiği hâliyle dinleyicinin parçalı geçmiş tecrübeleri, konuşmacının insicamlı, tutarlı cümlelerinin alımlanmasıyla oluşan yeni bir imajinatif tecrübede bir araya getirilebilir. Böylelikle, dilin her iki fonksiyonundaki ânî yaratıcı tecrübe olağanüstü bir şekilde artırılmış ve bir gerçekleşme ya da mümkün bir gerçekleşme duygusuyla mühürlenmiş olur.

"Dilin muhtevasını, başka bir ifadeyle, dilin sembolize ettiği tecrübeleri incelediğimiz zaman, dilin, yüksek derecedeki duyuların soyutlanmasından ne kadar derinlikli ve yüksek bir noktaya işaret ettiğini görmenin son derece harikulâde bir şey olduğu anlaşılıyor. Dilin oluşturduğu anlam, birbirinden doğan ve vukû bulan gerçek olayların somut ilişkiler içinde olduğunu varsayar." Descartes'ın *Meditations* başlıklı kitabında "Objektif Gerçeklikler / *Realitas Objectiva*" olarak adlandırdığı şey, bütün cümleler için, özellikle de daha basit tecrübeleri kaydeden cümleler için geçerlidir.

Burada örnek olarak, daha önce de zikrettiğimiz için âşinası olduğumuz, komşusuna yumruk sallayan öfkeli adam hâdisesini biraz daha yakından ve farklı bir açıdan inceleyelim. Her birimiz, böyle bir sahnenin görsel tahayyülünü zihnimizde canlandırırız. Ancak tahayyül edilen duyu verilerinin akışı, düşüncemizin özünü teşkil etmez. Bu hâdise, bin bir türlü şekilde duyu şeması üretmiştir. Ayrıca gece de yaşanmış olabilir, gündüz de. Sokak ortasında da vukû bulmuş olabilir, herhangi bir odada da. Yumruğu atanın da, yumruğu yiyenin de her türden davranışı artık bir önem ifade etmez. Her şey olabilir çünkü. Bununla birlikte, duyu verilerinin bütün bu belirsizliğine rağmen, hâdiselerin durmamacasına akışı, öfkeli adamın yumruğunun kurbanının normal bir şekilde fonksiyon gören bedenini bütünüyle alt üst ettiğini ifşa eder. Burada ifşa olunan şey, duyu verilerinin durmamacasına akışı değil, bilakis, öfkeli adamın gösterdiği sert ifade'nin bir sonucu olarak kurbanın bedeninin alt üst olduğu gerçeğidir.

Ayrıca adamın öfkesi, hiç şüphesiz ki, kendi bedeninin normal işlev görmesini de olumsuz yönde etkilemiştir. Mikroskopla yapılacak dikkatli bir fiz-

yolojik inceleme, bir gözlemciye çok sayıda görsel duyu verisi sunabilirdi! Yine bir insanın başka bir insanı yumruklamasının neden olduğu duyu verisi resimlerini gözünüzün önüne getirin ayrıca. Bu resimleri birbirine irtibatlı kılan şey nedir? Bizatihî resimlerin kendilerine bakınca, bunların, farklı görsel veri duyularının yalnızca farklı kompozisyonları olduğu görülecektir. Bu resimlerin birliği, sundukları dünyadaki irtibatlandırılmış süreç türünden teşekkül eder.

Bu özel duyu tecrübesini bir kenara bırakırsak, aynı eylemden doğan farklı duyu tecrübelerinin bir birliğe, yani bir eylem özdeşliğine sahip olduğunu görürüz. Burada oluşan veriler ve aktarımlar, farklı dillerde farklı olabilir ve görsel ya da işitsel duygu verilerinin farklı geçişlere dayalı aktarımlarını hızlandırabilir; ama durum ne olursa olsun, bunların hepsi de aynı eyleme atıfta bulunurlar. Ayrıca eylem, büsbütün fizîkî bir eylem de olmayabilir. Kahramanlık ve cesaret, sevgi ve nefret, vukû bulan şeylerin mümkün karakteristikleri olabilir.

Dilin özü, şuurlu tatbikat için tecrübedeki en kolayca soyutlanan unsurlarla en kolay şekilde yeniden üretilen unsurları kullanmasından teşekkül eder. İnsanlığın uzunca bir zamandan bu yana kullanmasıyla bu unsurlar, geniş kapsamlı insan tecrübelerini ihata eden anlamlarıyla ilişkilidir. Her dil, tarihî bir geleneğe mumyalanır veya bağlanır. Her dil, onu kullanan sosyal sistemlerdeki ifadenin yegâne medeniyetidir. Dil, ifadenin sistematize edilmesidir.

Düşünceyi ifade eden bütün yollar veya vasıtalar arasında, hiçbir tartışmaya yer bırakmayacak şekilde, dil, en önemli olanıdır. Hatta dilin düşünce, düşüncenin de dil olduğuna inanılmaktadır. Bu fikrin açıkça dile getirildiği çok sayıda önemli çalışma vardır ve bu çalışmaların bazılarında bu fikir apaşikâr bir şekilde ortaya atılmış ve savunulmuştur.

Eğer bu uç dil doktrini benimsenecek olursa, o zaman, bir dilden bir başka dile ya da aynı dilin alternatif cümleleri arasında çeviri yapmanın nasıl mümkün olabildiğini anlamak zorlaşır. Eğer bir cümle bir düşünce ise, o zaman, başka bir cümle de başka bir düşüncedir. Hiçbir çevirinin mükemmel olmadığı doğrudur. Ancak bir kelime, bir hece ya da bir aktarma dizisinin ya da

sırasının aynı olmadığı durumlarda kusurluluk başarısı nasıl elde edilebilir ki? Eğer gramere başvuruyorsanız, o zaman, aslında aynı zamanda sözcüklerin, hecelerin ya da aktarma sırasının ötesinde gizli olan bir anlama başvuruyorsunuz demektir. Bazılarımız, fikirlerimiz ifade edebilmek için uygun sözcükler bulma konusunda bir hayli çaba gösteririz. Eğer sözcükler ve bu sözcüklerin bir cümle içindeki dizilişleri, hep birlikte fikirleri oluşturuyorsa, o zaman, bu çaba, bu mücadele neden, nereden ve nasıl ortaya çıkar peki? Bu durumda, fikirleri elde etmek için çaba gösteriyor olmamız gerekir; oysa biz, sözlü olarak ifade edilemeyen fikirlerin farkındayızdır.

Durum böyle olunca, o zaman, dilin, düşüncenin özü olmadığını itiraf edelim. Bununla birlikte, vardığımız bu sonucun kesinlikle sınırlı tutulması gerektiğine de dikkat edelim. Dahası dilin dışında, düşüncenin unutulmaması, düşüncenin kolay hatırlanabilmesi, düşüncenin daha yüksek bir kompleksiteyle iç içe geçmesi, düşüncenin ileti/şi/mi, bütün bunların hepsi de son derece sınırlı eylemler ve olgulardır. İnsan medeniyeti, dilin gelişiminin bir ürünüdür ve dil de, ilerleyen bir medeniyetin neticesidir. Düşünce özgürlüğü dil ile mümkün kılınabilir: Dolayısıyla, alışkanlık ve şartların bağlayıcılıklarına bütünüyle bağımlı olmaktan kurtulmuş oluruz. İşte bu nedenledir ki, bizim Batılı özgürlük fikirlerimizi tevarüs ettiğimiz Atinalıların en gelişkin şekilde dili kullanmaktan büyük bir haz ve keyif almış olmaları tesadüfî değildir.

Dilin, düşüncenin özüne ait bir şey olduğunun inkâr edilmesi, düşüncenin, onunla koordinasyon içinde olan diğer aktivitelerin dışında mümkün olduğunu söylemek anlamına gelmiyor. Bu tür aktiviteler, düşüncenin ifadesi ve ifade edilmesi olarak nitelendirilebilir. Bu aktiviteler belli şartları yerine getirdiği zaman, biz bunu dil olarak adlandırırız. Bu seminerlerin tartıştığı bütün mesele, düşüncenin bağımsızlığı ve düşünceyi ifade edici aktivitelerdir.

Duygu eksenli ve fizîkî olan bu tür aktiviteler, düşünceden daha eskidir. Bunlar, düşünce henüz döllenme aşamasındayken bizim atalarımızda zaten mevcuttu. Düşünce, kendi ürettiği aktivitelerin bir sonucudur ve böylece sahneye çıktıktan sonra, düşünce bu aktiviteleri değiştirir ve benimser. Bütün ifadelerden soyutlanmış katışıksız düşünce fikri, eğitimli dünyanın hüsnü kuruntusundan başka bir şey değildir. Bir düşünce, olağanüstü bir coşku ve he-

yecan biçimi ve hâlidir. Tıpkı bir göle atılan taş gibi, varlığımızın bütün yüzeyini alt üst eder. Ancak bu imge, meseleyi açıklama için yeterli değildir. Zira taşın suya atılışıyla suda oluşturduğu dalgacıklar kadar etkili dalgalar tahayyül edebilmemiz gerekir. Dalgacıklar düşünceyi rahatlatır; düşünce ise dalgacıkları büyütür ve rahatsız eder. Düşüncenin özünü anlayabilmemiz için, içinde oluştuğu dalgacıklarla ilişkisi bakımından inceleme konusu yapmalıyız.

5.-Düşüncenin kökenleri ve sonuçları konusundaki bu incelikli çözümlemeleri bir tarafa koyarak konuşacak olursak, yaygın olarak en basit şekilde anlaşıldığı hâliyle, dil, düşüncenin mutat neticesidir ve düşüncenin mutat ifşasıdır. Düşünme biçimlerini anlayabilmek için, dil medeniyetini üreten ya da dilerseniz, ifadeyi ters yüz ederek konuşmak gerekirse, medeniyetin dilini üreten psikolojiyi hatırlamak zorundayız.

Burada dikkat çekilmesi gereken ilk nokta şudur: Şu anda biz, iki farklı türde dil kullanıyoruz; birincisi ses dili, ikincisi de görme dili. Bir de konuşma ve yazı'nın dilleri var tabiî. Yazının dili, oldukça modern bir dildir. Eğer primitif resimlerdeki yazıyı haber veren belli belirsiz beklentileri de hesaba katacak olursa, yazı dilinin tarihi, yaklaşık 10 bin küsur yıl öncesine kadar uzanır. Ancak yaygın bir etkiye sahip, etkili bir düşünce aracı olarak yazının tarihinin en az beş veya altı bin küsur yıllık bir zaman dilimini kapsadığını söyleyebiliriz.

İnsan tecrübesinde bir faktör olarak yazı, buhar makinasıyla karşılaştırılabilir. Yazı önemli, modern ve yapaydır. Konuşma, insan tabiatı kadar eski bir tarihe sahiptir. Konuşma, insan tabiatını oluşturan aslî faktörlerden biridir. Elbette ki, meseleyi abartmamamız gerekiyor. Şimdi, insan tecrübesinin bütün bir tarihini, istisnâî durumlarda konuşma'nın inkâr edildiği zaman diğer araçlarla veya vasıtalarla gün ışığına çıkarabilmek mümkündür. Genel bir sosyal kazanım olarak gelişen konuşma, insanlığın sıçrama gerçekleştirme sürecindeki önde gelen yaratıcı faktörlerden biriydi. Konuşma [dolayısıyla sözlü kültür], yazılı dilde gözlenen yapaylıklardan hiç birinin görülmediği, insan tabiatının bizatihî kendisidir.

Son olarak, şimdi gündelik hayat tecrübemizde yazı ve konuşmayı alışkanlık hâline gelecek şekilde öylesine iç içe geçirmiş durumdayız ki, dili tartıştığımızda, konuşma'ya mı, yazı'ya mı yoksa her ikisine de birden mi gönderme

yaptığımızı pek fazla bilemiyoruz. Ancak bu nihâî karışım, oldukça modern / çağdaş bir gelişmedir. Yaklaşık 5 yüzyıl öncesine kadar en azından Avrupalı ırklar arasında yalnızca çok küçük bir azınlık okuma-yazma bilebiliyordu. Dindeki sembolizmin ve otel ve shop'lardaki resme dayalı olarak geliştirilen işaretlerin başlıca nedenlerinden biri budur. Büyük asilzâdelerin arma işaretleri yazının yerine geçen bir şeydi. Yazının, dilin psikolojisi üzerindeki etkileri, medeniyet tarihinde ihmal edilmiş bir sayfadır.

Hayvan ve insan davranışında örneklendiği şekliyle döllenme aşamasında konuşma, duygu eksenli ifade ile sinyal kullanma arasında değişiklik arzeder. Bu tür bir varyasyonun seyrüseferinde, konuşma hızla ikisinin bir bileşimi, kaynaşması olmuştur. En derinlikli gelişimi süresince, konuşma, bu karakterizasyonu da, yani duygu eksenli ifadeyi, sinyal kullanımını ve ikisinin karışımını da korumuştur. Bununla birlikte, yine de, ileri medeniyetlerin entellektüalize olmuş dillerinde bu üç karakteristiğin geri plana düştüğü gözleniyor. Bunlar, onun hâkim konumunu kaybettiği bir şeye işaret eder. Dilin işlevindeki bu köklü değişimi anlayamadığımız sürece, son 3 bin yılın yakın medeniyetlerindeki düşünme biçimlerini anlayamayız. Dilin varsayımları enva-i çeşittir.

Dil, fiilen tecrübe edilen duruma belirgin bir atıf yaparak ortaya çıkmıştır. İster sinyal olsun, isterse ifade olsun, her şeyden önce ve öte, dil, *bu* muhitteki *şu* duruma verilen bu reaksiyondu. Dilin kökeninde, en yakın şimdi'nin husûsîliği, taşınan anlamdaki çarpıcı bir unsurdu. "Kuş" familyası, çözül/e/meyen anlamın geri planında kalıyordu; hatta bu husûsî kuşlar da diğer bazı durumlarda yalnızca belli belirsiz anlamlı olabiliyordu. Dilin burada esas itibariyle taşıdığı şey, burada, şimdi ve bu muhitin ortasında bu kuşlara dikkatin yöneltilmesiydi.

Dil, herhangi bir husûsî muhit varsayımından gelen anlamlarının soyutlama işlemini tedrîcî olarak başarmıştı. Fransızca bir sözlüğün belli bir tarihte Paris'te basılması, sözlükte açıklanan sözcüklerin anlamlarıyla alakası olmayan bir şeydir. Avrupa'nın ya da başka bir gezegen sisteminin durumu ne olursa olsun, İngilizce "green / yeşil" sözcüğünün Fransızcadaki muadili de sadece "yeşil" demektir. Bir kez bir sözcüğü anlamına atıf yaparak anladığınız zaman, söylenebilecek daha fazla bir şey sözkonusu olmaz.

Elbette ki, biz, "yeşil"i sadece bazı özel bahar sabahlarına gönderme yaparak düşünebilen atalarımızdan çok daha fazla medenîleşmiş durumdayız. Bizim düşünce gücümüzün, analiz gücümüzün, hatırlama gücümüzün ve tahminde bulunma gücümüzün daha fazla arttığı tartışma götürmez bir gerçektir. Yeşil hakkında yeşili bahar mevsiminden soyutlayarak konuşan insanlar arasında doğmuş olmamız gerçeğinden ötürü kendimizi içtenlikle tebrik etmeye kalkışamayız. Bununla birlikte, tam bu noktada, şu yargıyı hiçbir zaman unutmamalıyız: Daha fazlası değil.

Dil, genellikle konuşma olarak kabul edildiği sürece, belli bir muhîtin özelliğine atıf yapmak yaygın bir davranış biçimine dönüşüyor. Burada örnek olarak "tatlı bir gün" ibaresini alalım. Standart bir sözlük tarafından yorumlandığı şekliyle, bir kitapta, sözcükler, dünyanın dönmesine, güneşin varlığına ve bilimsel ısı doktrinine atıf yapan genelleştirilmiş bir anlama sahiptir. Şimdi sözlüğü bir kenara bırakalım ve bilimin bütün kırıntılarını, ayrıntılı açıklamalarını filan unutalım.

İşte o zaman, öğrenimden soyutlanmasıyla birlikte, "tatlı bir gün" sözü tarafından işaret edilen tecrübe, Teksas'taki konuşmacılar için farklı olacaktır; Kuzey Denizi'ne komşu İngiliz kıyısında yaşayan konuşmacılar için ise daha da farklı olacaktır. Ama yine de bir anlam özdeşliğinin varlığından sözedilebilir: Daha fazlası değil.

Dili, bilginin dayandığı özdeşlikleri taşıyan ve varoluşun özü olduğu muhîte referansın kendine özgülüğünü varsayan bir "şey" olarak anlamak zorundayız. Konuşma dili, sosyal münasebetin dolaysızlığında ya da doğrudanlığında gizlidir. Yazı dili ise, direngen muhîtlerden soyutlanarak çeşitli zamanlarda ve çeşitli yerlerde açılıp okunacak bir ses'te gizlenmiştir. Ancak bir kitap yüksek sesle okunabilir. İşte burada yazı ile konuşma'nın kaynaşmasına tanık oluruz. Yüksek sesle okuma bir sanattır ve iyi bir okuyucu büyük bir fark oluşturabilir. Muhîtin dolaysızlığı ya da doğrudanlığı işte o zaman yazının soyutlamasına mü/dâhil olur.

Dilin gelişiminde mündemiç olan soyutlamanın kendine özgü tehlikeleri vardır. Soyutlama, dolaysız dünyanın gerçekliklerinden kaçar. Dengeli bir vurgu yapmak şöyle dursun, zeki insanların saçmalıklarında son bulur. Yine

de, bütün tehlikelerine rağmen, bu soyutlama, medeniyetin nihâî büyük sıçramalarının ana kaynaklarından birini teşkil eder. Her ne kadar ortalama gerçekçilik anlayışıyla ziyadesiyle uyumlu bir şekilde muhafaza edilirse, soyutlama, tabiatta gizli olarak mevcut olan kavram'a dayalı tecrübeleri ifade edebilme imkânı sunar. İnsanlıkta, bu kavram'a dayalı tecrübeler, koordine edilmiştir ve kendilerini muhîtleri içinde ifade ederler. Bu koordinasyonun, biri estetik, diğeri de mantık'la ilgili iki yönü vardır; bunlar, bir sonraki bölümde incelenecektir.

Sonuç olarak, buraya kadar söylediklerimizi özetlemenin tam zamanıdır. Bu seminer, bu dünyadaki hayatın perspektifinden görüldüğü hâliyle Kâinâtın gelişiminde medenî fikirlerin taşınmasından başka bir şey değildir. Modern düşünceyi kadîm kayıtlarla karşılaştırırken, tercüme zorluklarını ve Pazar-yerinin sıradan kullanımlarının derinlerine nüfûz eden düşüncenin sözlü bir şekilde ifade edilmesiyle boğuşan herhangi bir düşünürün karşı karşıya kaldığı zorlukları unutmamalıyız. Sözgelişi, Aristo'nun anahtar metafizik terimlerinden birini İngilizce "wood / odun" sözcüğüyle tercüme etmekte ve bu sözcüğe en düz anlamını vermekte ısrar ediyor olsaydık, bu takdirde, Aristo'nun metafizik fikirleri bir hayli farklı okunacaktı. Kendi zamanlarına ait gelişigüzel sunum biçimlerindeki muhayyilelerine dalıp giden 3 bin yıl önce derin düşünürlerin var olduğu apaşikâr bir gerçektir.

Bununla birlikte, hiç de yaratıcı olmayan yazıcılar tarafından edite edilen ve yeniden-edite edilen kayıtlarda, kâinâtın evrimi fikrini bu dünyadaki hayat perspektifinden görüldüğü hâliyle gün ışığına çıkarabiliriz. Büyük fizîkî dereceleri, bitki ve hayvan hayatının derecelerini ve beşerî bir hayatın nihâî olarak yükselişlerini ihtiva eden sınıflandırmayı belirginleştirebiliriz.

Ayrıca dilin, insan tecrübesinin gelişmesiyle iç içe geçtiği fikri, şeyleri veya mevcûdiyetleri naifçe, çocukça adlandırma girişimlerinde de gözlemleyebiliriz. Aslında, bu konuda ortaya konan bütün çabalar, uç noktada, çok basittir. Bununla birlikte, yine de bu konudaki modern girişimlerin yapmacık genellemeleri, çeşitli aşamalarla ilgili aracıların aşırı basitleştirmeleri arasındaki -fazlasıyla keskin- ayırımlardan kaçınma girişiminden daha fazlasını elde edemez.

Bu seminer, içkinlik açısından, aksiyon ve reaksiyon açısından yazılmıştır. İnsan tabiatı konusunda varılacak nihâî sonuç şudur: İnsanlığın zihniyeti ile dilin zihniyeti birbirlerini yaratmıştır. Eğer dilin yükselişini, verili bir olgu olarak varsaymak istersek, o zaman, insanların ruhlarının, dilden insanlığa kazandırılan bir istidat, bir armağan olduğunu söylemekle pek de fazla ileri gitmiş sayılmayız.

Altıncı günün aktarımı da mutlaka yazılmalıdır. O [Tanrı] insana konuşmayı lütfetti ve insanlar *ruhlar* oldular.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANLAMA

Önceki iki bölümde, Önemlilik fikri ile İfade fikrini tartıştık. Anlama fikri, insanlığın aklını [intelligence = zekâsını] tahlil etme girişimimizi temellendirdiğimiz üçlemenin üçüncü fikrini oluşturuyor. Bizim buradaki temel meselemiz, Anlama'yı anlamak olacak.

Burada daha işin başındayken, anlama'yı tam olarak anlayabilmenin umutsuz bir çaba olduğunu söylemem gerekiyor. Aklın (intelligence) kısmî yönlerini açıklığa kavuşturabiliriz sadece. Bununla birlikte, bizim kavrayış alanımızın ötesinde her zaman bir anlama vardır. Bunun nedeni, bütün şeylerden katıksız bir şekilde soyutlanarak anlaşılan, anlaşılmaya çalışılan akıl fikrinin bir mit olmasıdır. Hâl böyle olunca, tam bir anlama çabası, Kâinâtı bütünlüğü içinde mükemmel bir şekilde idrak etmekle mümkündür. Biz insanlar olarak sonlu / fânî varlıklarız; bu tür bir idrak bize tam olarak verilmemiştir.

Elbette ki bu, tabiatı icabı insan bilgisine dâhil olamayacak, şeylerin / mevcûdiyetlerin sonlu yönlerini olduğunu söylemek anlamına gelmiyor. Varolan her şey, onun bütün diğer şeylerle irtibatlılığının sonluluğu, sonsuz olması bağlamında bilinebilirdir. Başka bir deyişle, herhangi bir şeyi, o şeyin perspektiflerinden bazılarına bakarak bilebiliriz. Ne var ki, perspektiflerin bütünlüğü, sonlu bilginin ötesinde bir sonsuzluk gerektirir.

Sözgelişi, "yeşil" rengi konusunda, onun perspektiflerinden bazılarını bildiğimiz için bir şeyler bilebilmekteyiz. Ama yeşilin, kâinâtın diğer dönemlerinde, başka tabiat yasalarının hükümran olduğu zaman dilimlerinde nelere muktedir olduğu meselesi, bizim şimdiki muhayyile gücümüzün çok ötesindeki bir meseledir. Bununla birlikte, yıllar geçtikçe, insanlığın tabiatın bazı alternatif imkânlarına dâir imajinatif bir fikre ve idrake sahip olabilecekleri ve dolayısıyla diğer tahayyül edilmiş dönemlerdeki yeşil algısının ve mevcûdiyetinin imkânlarını anlama konusunda bir kazanım elde edebileceği fikrinde tabiatı icabı imkânsız hiçbir şey yoktur.

Cambridge'de Trinity College'in 80 yıl kadar önce üstadı olan Dr. Whewell'in geleneğine çok iyi oturan iki dizelik minik bir şiir vardır. Bu şiir çok iyi bilinen bir şiirdir ve şöyledir:

Üstadıyım bu Kolej'in ben,
bildiğim tek şey, bir şey bilmediğimdir benim.

Bu tutum, ilim dünyasında her zaman hâkim olagelmiştir. Bu yaklaşım, imajinatif / yaratıcı düşünceyi kısırlaştırır ve böylelikle ilerlemeyi bloke eder.

Anlama'ya dair tartışmamızda, mücadele etmek istediğim ilk hurafe budur. Her ne kadar Dr. Whewell'in belki de derin bilgisi nedeniyle haklı görülebilecek bir saldırganlık sergilediği söyleniyor ise de, bu hurafeyi ona atfediyor değilim. Benim burada dikkat çekmek istediğim nokta, anlama'nın tamamlanmış bir zihin hâli olmadığı gerçeğidir. Anlama, tamamlanmamış ve kısmî olduğu için dâimâ bir nüfûz etme niteliği taşır. Anlama'nın bu her iki yönünün de bizim düşünme biçimlerimize sirayet ettiğini bütünüyle kabul ve itiraf ediyorum. Benim tezim, kendimizi, nüfûz etme süreciyle haşir neşir olan varlıklar olarak fark ettiğimiz ve gördüğümüz zaman, bir akıl veya zekâ işini tamamladığımızda hissettiğimizden daha fazla ve daha bütünlüklü bir kendi-bilgisi'ne sahip oluruz.

Elbette ki, bir anlamda, bir tamamlanmışlık sözkonusudur. Ne var ki, bu, belli başlı tanımlanmamış bir muhît'le ilişki varsayan, perspektif empoze eden ve keşif bekleyen bir tamamlanmışlıktır. İşte bu nedenledir ki, biz, kapsamlı

miktarda bir "yeşil" rengi bilgisine sahibiz. Ne var ki, bu bilgi, şimdiki çağın Kâinât perspektifi tarafından sınırlandırılmıştır. Bu bilgi, belli, keşfedilmemiş bir yoğunluk için anlamlıdır ve bu yoğunluk da, bizatihî kendisinin alternatif yoğunluklarla alakalılığı bakımından anlaşılabilirdir.

Shelley,"Hellas" başlıklı dramatik şiirinin koro bölümünde şunları yazar:

Dünyaya dair kelimeler havada uçuyor,
Yaratılıştan çözülüşe kadar
Tıpkı bir nehirdeki köpükler gibi
kabararak, taşarak yeniden doğuyor

Bu Yaratılış pasajının ortasında, Anlama, onun sonluluğuyla sınırlıdır. Ancak sonlu şeylerin sonsuzluğunun ortasında, tabiatı icabı inkâr edilecek sonlu hiçbir şey yoktur. Bu tür bir bilgisizlik, tesadüfîdir; ve bu tür bir bilgi imkânı, bilinen şeylerin keşfedilmemiş yönleriyle alakalılığını gün ışığına çıkarır. Sonluya dâir herhangi bir bilgi, dâimâ sonsuza referans yağılmasını gerektirir.

Medenîleşmiş düşüncenin gelişimi için zarûrî olan uzmanlaşma, eğitimli insanların felsefî tasavvurları ve öğrenmeyi yaygınlaştıran kurumların gelişimi üzerinde geçen yüzyılda en talihsiz etkiye sahip olmuştu. Üniversitelerin çeşitli departmanları, birbirlerinden bağımsız olduklarını vurguladılar. Ayrıca bir üniversite, bu tür altbölümler açısından genişlemesiyle orantılı bir tanınmışlığa kavuştu. 19. yüzyıl, büyük bir başarı dönemiydi; ki bu, bu konuda adeta karınca gibi bir faaliyetin olduğunun göstergesidir. 19. yüzyıl, ilgi çeşitliliklerinin, potansiyellik çeşitlerinin duyarlı bir şekilde değerlendirmesini yapabilecek bilim adamları yetiştirmeyi başaramamıştır. Anlamak için çaba gösterdiği her yerde, eleştirmiş ve patlamıştır. 19. yüzyılın ilgilerinin ayrıntılı resmi, her çağda, kaba bir anlayış derinliği karışımından ve ortamın gelişigüzelliğinden ibaret bir resimdir; bu çağın ötesinden bakıldığında görülen resim budur. Bununla birlikte, bütün hatalı ayrıntıların ötesinde, varoluşun mahiyetini anlayabilmek için, yalnızca kendi çağında görülebilecek hayatın düşüşünün ana kaynağı olan bu derinliğin aslî karakterini kavramak zorundayız.

Ve burada vuzûha kavuşturulması gereken başka bir nokta daha var: Eğer tabiî bu tür bir düşüş sözkonusuysa.

Son yüzyılın halefinin devrettiği acılarla kıvrandığı son aşama olan Rönesans'ın bizatihî kendisi, entelektüel ilginin tam olarak gelişmesini engelleyen sınırlamaları da beraberinde getirmişti. Bu ilgi, uygarlığın tek kaynağı olarak algılanan Grek bilim ve düşüncesinde köksalmıştı. Hiç şüphesiz ki, Avrupa'nın Greklere olan borcu, kelimelerle ifade edilebilecek gibi değildir. Ancak Grek düşüncesi, Grek, İbrânî ve Mısır düşüncesini içine alacak şekilde genişletildiğinde bile, insan şuuru üzerine baskı yapan çok-yönlü önemlilik biçimlerinin yalnızca tek bir sonlu yönünü sunar bize.

Bu nedenle anlama konusundaki çabamızı genişletmek ve derinleştirmek zorundayız. 19. yüzyılda, Grek düşüncesi üzerinde çalışan âlimler, Greklerin en iyi düşünürlerinden daha sığ; Hıristiyanlık üzerinde çalışan âlimler, erken Papalar döneminin âlimlerinin en iyilerinden daha dar kafalı; ve nihayet bilim adamları da, matematik ve fizik biliminin kurucularından bir bakıma daha sığ ve dar kafalıydılar. Toplamda 19. yüzyıl, Grek düşünürlerinden de, Papalardan da, bilimin kurucularından da, bunların hepsinin toplamından da, karşılaştırılamayacak kadar çok daha fazla şey biliyorlardı. Ancak modernler, geri plana sızan ve bizim güvenlikli, korunaklı küçük geleneklerimizi tehdit etme ihtimali taşıyan harikulâde ya da nefret edilebilecek geniş alternatiflerin varlığı duygusunu yitirmişti. Zira eğer medeniyetler, varlıklarını sürdüreceklerse, anlama ve kavramanın [ufuklarının] genişlemesi, temel bir zorunluluktur.

Anlama, nedir? Anlamayı nasıl tasvir, tarif ve tavsif edebiliriz? Her şeyden önce, anlama, kompoze etme fikrini gerektirir. Bu fikir iki yoldan biriyle gerçekleştirilebilir: Eğer anlaşılacak şey, türlü bileşenlerden oluşan karmaşık bir şey ise, o şeyin anlaşılabilmesi, o şeyin faktörlerine ve *bütün*'ü oluşturan şeyi şekillendirmek amacıyla sözkonusu faktörlerin iç içe geçiş ve içe içe geçirilme biçimlerine atıfla mümkün olabilir. Bu kavrayış / idrak biçimi, bir şeyin neden o şey olduğunu görünür ve anlaşılır kılar.

İkinci anlama ve kavrama biçimi, bir şeye bir birlik veya bütünlük olarak yaklaşmak, o şeyin analiz edilebilir olup olmadığına bakmak ve o şeyin için-

de bulunduğu muhît'i etkileme kapasitesi konusunda delil toplamaktır. Birinci anlama biçimi iç anlama biçimi; ikincisi ise dış anlama biçimi olarak adlandırılabilir.

Ne ki, bu adlandırmalar bize madalyonun yalnızca bir yüzünü, görünen kısmını gösterir. Bu iki anlama veya idrak biçimi birbirini tamamlar; ve birbirini varsayar. Birinci anlama biçimi, anlaşılmaya çalışılan şeyi, bir sonuç olarak; ikincisi ise, nedene dayalı bir faktör olarak görür. Anlam'ı bu ikinci anlama biçimiyle ifade etmekle, kâinât sürecini anlama fikrine kaymış oluruz. Gerçekten de, süreç varsayımının, bizim önceki analizimiz için de geçerli olduğu anlaşılıyor. Anlamı bu iki şekilde açıklama biçimini, tabiat sürecinin anlaşılmasına da uyarlayabiliriz.

Hiçbir şeyin, onun, sürece atfı apaşikâr kılınmadığı sürece nihâî olarak anlaşılamayacağı doğrudur. Ne var ki, ancak kaba gerçeklik sürecine atıftan soyutlayarak ideal ilişkinin anlaşılması sözkonusudur. Bu tür bir ilişki fikrinde geçiş/kenlik sözkonusu değildir.

Sözgelişi, matematiğin bütününde, bir anlamda, geçiş/kenlik sözkonusu olabilir. İç bağıntılar, zamanlarötesi bir sonsuzlukta kendilerini gösterirler. Zaman, yaklaşım ve yakınlaştırma veya uyarlama fikirlerinin, matematik söyleminde vukû bulduğu doğrudur. Ancak bilimde kullanıldığı vakit, zamanın zamansallığı ve yaklaşımın hareketi, soyutlanır. Matematikte, anlaşılageldiği gibi, ideal gerçek, kendiliğinden apaşikâr bir şekilde varolur.

Matematikçiler arasında bile, büyük ölçekli, ihata edici bir anlayış ve kavrayış nadiren sözkonusudur. Ama buna mukabil olarak idrak parçaları da, idrak parçaları arasında irtibat da sözkonusudur. Bu irtibatın ayrıntıları da anlaşılır'dır. Ancak bu idrak (intelligence) kırıntıları birbirini takip eder. Bunlar, tek bir büyük ölçekli kendi kendine yeter bir koordinasyon olarak bir arada durmazlar. Burada en iyi olacak şey, yakınlarda henüz kaydedilen boş bir ayrıntılar hafızasının sözkonusu olabilmesi durumudur.

Bu apaşikâr ayrıntılar dizisi, "ispat" olarak nitelendirilir. Ancak matematik biliminin büyük apaşikâr gerçeklikleri, insanlara [insanların idrakine] kapalıdır.

Bir örnekle açıklamak gerekirse... 1 ile 4'ün toplamının, 1 ile 3'ün toplamıyla aynı miktarda artışı verdiği apaşikâr bir gerçektir. Bu bilgi kırıntısı, basit, herkesçe bilinebilecek bir bilgi kırıntısıdır; bu, kendimi kandırmadığım, yanıltmadığım sürece apaşikâr bir gerçek olarak durur gözümün önünde. Ama büyük rakamlar sözkonusu olduğu zaman, iş değişir ve bu kadar açık, seçik ve emin bir şekilde konuşmaktan kaçınırım / kaçınırız. Ben kanıtın "zorlayıcılığının" farkındayım. Başka insanların daha muazzam güçlere sahip olduklarını ve karşı karşıya kalacakları, yaşayacakları hâli siz düşünün artık.

Burada bir örnek olarak, erken ölümü, Galois'in ölümü gibi bilim dünyası için büyük bir kayıp olarak değerlendirilebilecek büyük Hintli matematikçi Ramanujan'ı verebiliriz. İlk yüz tam sayının onun şahsî arkadaşları, yakınları olduğu anlatılır bir destan gibi. Başka türlü ifade etmek gerekirse, onun *apaşikâr* konusundaki sezgi gücünün derinliği ve bundan aldığı haz veya zevk, bizim 5'e kadar olan tam sayılarla yaptığımız işlemlerden aldığımız haz gibiydi. Ben şahsen 5'li grupların ötesine gidebildiğimi iddia edemem. Ramanujan'ın sezgi gücünün ve haz düzeyinin hangi düzeylerde olduğunu artık siz tahayyül etmeye çalışın!

Bütünüyle bağımlı, ikinci dereceden sayısal ve niceliksel ilişki biçimlerinden / kalıplarından daha büyük bir haz aldığımı itiraf edeyim burada. Bu şahsî ayrıntıları, apaşikâr olan'ın, hem kapsama alanı açısından kazanabileceği büyük nitelik özelliklerini, hem de apaşikâr olan kompozisyon özelliklerini vurgulamak için burada zikrediyorum. "Tamamlanma / kemâl" duygusu, daha önce de zikredildiği gibi, kavrayışımızdaki (understanding) apaşikârlık'tan neşet eder. Daha açıkçasını söylemek gerekirse, aslında, apaşikârlık, anlama'nın / kavrama'nın bizatihî kendisidir.

Ayrıca bizim anlaşılabilirlik tecrübemizle sımsıkı ilişki içinde olan nüfûz etme duygusunun, anlayış'ın [kavrayış'ın, idrâk'in] gelişmesiyle de ilişkisi vardır. Herhangi bir gelişme ve büyüme duygusunun dışında tamamlanmışlığı hissetmek aslında anlama ve kavramada başarısızlığa mahkûm olmak demektir. Çünkü bu, şeylerin mevcûdiyetlerinin ötesindeki şeylerle keşfedilmemiş ilişkilerinin varolabileceği ihtimalini veya gerçeğini az biraz da olsa hissede-

memek demektir. Keza herhangi bir tamamlanmışlık duygusu olmaksızın nüfûz etmeyi hissetmek de, aynı şekilde anlama ve kavramada başarısızlığa mahkûm olmak demektir. Kaldı ki, nüfûz etmenin bizatihî kendisi, anlam bakımından kusurlulukla maluldür. Ve başarıya ulaşmaktan yoksundur.

3.-İmdi, burada "ispat" fikrine gelmiş bulunuyoruz. Burada geliştirmeye çalıştığım tez, terimin tam anlamıyla, "ispat" terimini, zayıf ikinci-sınıf bir işlem (prosedür) olarak algılar. "İspat" kelimesi telâffuz edildiği zaman, aklımıza hemen gelecek sonraki kelime "isteksizlik"tir. İspat, kendi delilini üretmediği ve kendisini gereksiz kıldığı sürece, ikinci sınıf bir zihin hâli geliştirir ve böylelikle idrakten yoksun bir eylem üretir. Apaşikârlık olgusu, bütün büyük olguların kendilerini destekledikleri ve pekiştirdikleri temel gerçektir. Ancak "ispat", apaşikârlığa sıklıkla ulaşılabilen yollardan biridir.

Bunun bir örneği olarak, felsefî metinlerde, ispat, minimum düzeyde olmalıdır. Ortaya konan bütün çaba, eşyanın tabiatına ve onların birbirleriyle irtibatına dâir temel hakîkatlerin apaşikârlığının ortaya konulması olmalıdır. Mantîkî ispatların öncüllerden başladığına, öncüllerinse delile dayandığına dikkat edilmelidir. İşte bu nedenledir ki, mantık, öncelikle delil arar, delilin varlığını varsayar; en azından mantığın bir önemi olduğu varsayımı tarafından varsayılır bu.

Felsefe, eşyanın / mevcûdiyetlerin tabiatı konusundaki temel delili görünür kılma çabasıdır. Bütün idrak çabası, işte bu delil varsayımına dayanır. Doğru bir şekilde söze dökülen felsefe, bütün öncüllerin varsaydığı bu temel tecrübeyi harekete geçirir. İnsan zihnini [aklını / düşüncesini] baş edilebilir, başa çıkılabilir kılar; parçalı ayrıntılara anlam katar; birleşmeleri ve ayrışmaları, tutarlılıkları ve tutarsızlıkları gün ışığına çıkarır. Felsefe, husûsî düşünce biçimlerini yönlendiren soyutlamaların eleştirisidir.

Buradan vardığımız sonuç şudur: Felsefe, kelimenin tam anlamıyla, ispat edilemez. Zira ispat soyutlamaya dayanır. Herhangi bir felsefî söylem girişimi, kendi-delilini üretebilmelidir. Bu tür bir iddiayı başarabilmek, elbette ki, imkânsızdır. Ama yine de, felsefede yapılan bütün tahkîkat, bütün beşerî çabalara sirayet eden bu kusurluluk ve yetersizlik işaretini gün ışığına çıkarır. Felsefenin amacı, yalnızca ifşadır.

Felsefenin karşı karşıya kaldığı büyük zorluk, dilin başarısızlığıdır. İnsanlığın ortalama münasebeti, değişen şartlarla ilgilidir. Apaşikâr gerçekleri zikretmek gereksizdir. İşte bu nedenledir ki, binlerce yıldır mağara duvarlarında resmedilen avlanma manzaraları, şuurlu bir analiz konusu olmuştur. Grekler, tabiatın fiîlî eylemlerinin nihâî niteliklerini izah etmek için terimler aradıkları zaman, su, hava, ateş, ağaç gibi terimler kullanmak zorundaydılar.

Mâverâünnehir'den Filistin'e, Filistin'den Mısır'a kadar kadîm dünyanın dînî düşüncesi, bütün düzenin kendisine dayandığı ve bağımlı olduğu ve onun anlamına önem kazandıran Kâinât'taki nihâî birlik istikametini ifade etmek için terimlere ihtiyaç duyduğu zaman, meramlarını, o zamanlar Dünya'nın imparatorluklarına hükmeden alıngan, câhil ve zâlim zorbalarının niteliklerinden bazılarını ödünç almaktan daha iyi ifade edebilecek bir yol bulamamıştı. Medenîleşmiş dinin kökeninde, Tanrılar, Diktatörler gibiydi. Bizim modern / seküler ritüellerimiz bu hatalı yaklaşımı korumayı hâlâ sürdürürler. Bu arkaik fikrin en empatik reddine, Budizm'in ve Hıristiyan İncillerinin doktrinlerinde -dağınık vaziyette de olsa- rastlamak mümkündür.

Dil, sezginin arkasında gizlenir. Burada felsefenin karşı karşıya kaldığı zorluk, apaşikâr olanın ifadesidir. Bizim idrakimiz, kelimelerin sıradan kullanımlarını aşar. Felsefe, şiire yakındır. Felsefe, şairin canlı tahayyüllerine karşılık konvansiyonel [kuralları belirlenmiş ve benimsenmiş] bir terminoloji bulma çabasıdır. Felsefe, Milton'ın "Lycidas"ını düzyazıya indirgeme ve dolayısıyla düşüncenin diğer bağlantılarında baş edilebilir bir şekilde kullanılabilecek sözlü bir sembolizm üretme girişimidir.

Felsefeye yapılan bu atıf, anlama'nın temelde tahkike dayanmadığı gerçeğini resmeder. Anlama, apaşikârdır, yani kendi kendine yeterdir. Ama sezgilerimizin berraklığı, apaşikârlığı sınırlıdır ve belli belirsizdir. İşte bu nedenledir ki, tahkik/at, başarabildiğimiz ölçüde bu tür bir anlama'yı elde edebilmenin bir vasıtası olarak devreye girer. İspatlar, bizim kusurlu apaşikârlığımızın genişlemesinin araçlardır. İspatlar, belli ölçüde bir açıklığın varolmasını öngörürler ve yanısıra da bu açıklığın bizim etrafımızdaki dünyayı -olgular dünyasını, mümkünler dünyasını, değerli görülen bir şey olarak dünyayı, amaçlı

bir şey olarak dünyayı- silik ve muğlak algılayışımıza kusurlu bir nüfûz edişi temsil ettiğini varsayarlar.

4.-Tartışmamızın bu noktasında, şeylerin / mevcûdiyetlerin bir diğer yönü de, açıkça tanınma, algılanma iddiasında bulunur. Bu, husûsî formları, "düzensizlik", "kötü/lük", "yanlışlık" olarak çeşitli şekillerde adlandırılan genel bir niteliktir. Şu ya da bu anlamda, işler yanlış gider ve kötüden daha iyiye doğru bir düzeltme fikri ya da daha iyiden daha kötüye doğru bir çözülme fikri eşyanın tabiatına ilişkin sahip olduğumuz idrakimize mü/dâhil olur.

Faktörleri ayarlama veya birbirine uyarlama masalı örmek, kurgulamak ve ardından da ilâveten, ikincil bir yön olarak bir gerilim fikri geliştirmek filozofların kaçınamadığı ayartıcı bir çabadır. Bunu, 19. yüzyılın ve hatta o büyük Spinoza'nın bile monistik idealizmlerine yöneltilen bir eleştiri olarak dile getiriyorum. Monistik felsefede algılandığı şekliyle Mutlak'ın kendi ayrıntıları hakkında bir kafa karışıklığıyla malul olması oldukça şaşırtıcıdır.

Kafa karışıklığının, düzenden daha temelsiz olduğunu düşünmeyi gerektirecek dikkate değer bir neden yoktur. Bizim görevimiz, her ikisini de ihata edebilen ve yanısıra da nüfûz etme çabamızın genişleme ve derinleşme yolunu açan genel bir kavram geliştirmektir. Burada benim önerim, bu anlama ve nüfûz etme çabamıza, Kâinât'ın iki yönü fikrinden yola koyulmak şeklinde olacaktır. Bu, bir birlik veya bütünlük faktörü ihtiva eder ve özü itibariyle, şeylerin / eşyanın birbiriyle irtibatlılığını, iç içe geçmişliğini; amaç birliğini ve hoşnut olma ve haz alma birliğini gerektirir. Bütün bir önemlilik fikri, bu nihâî birliğe veya bütünlüğe bir atıftır. Ayrıca Kâinât'ta aynı ölçüde temel olan, bir çeşitlilik faktörü vardır. Bir yandan münferitliğinden hoşnut olduğu, öte yandan da birbirine ihtiyaç duyduğu her bir fiîlî durumun kendine özgü tecrübesi olan çok sayıda fiîlî durum sözkonusudur.

Bu birlik veya bütünlüğe ilişkin yapılacak herhangi bir tasvir ve tarif çabası, bu çoğul fiîlîliklere ihtiyaç duyacaktır; yine çokluğa ilişkin yapılacak bir tasvir ve tarif çabası da, önemlilik ve gâyenin kendisinden doğduğu birlik / bütünlük fikrine ihtiyaç duyacaktır. Çokluğun içinde zorunlu olarak münferitlik olması nedeniyle, sonlu gerçekleştirmeler konusunda türlü çatışmalar vukû bulabilir. Dolayısıyla, Çok'un Tek'te toplanması ve Tek'in Çok'a karış-

masında gelen önemlilik fikri, düzensizlik, çatışma ve gerginlik fikrini ihtiva ve ihata eder.

Varoluşun türlü boyutları konusundaki sağduyuya dayalı bir idrakin tutarlı anlama ve kavramanın geliştirilmesi için felsefeye havale ettiği kâinâtın temel yönleri veya boyutları işte bunlardır. Felsefe, bu dilemmanın bir yanını kestirmeden kesip atarsa yerine getirmesi gereken görevi ihmal etmiş olur. Hiçbir zaman tam olarak anlayamayız. Ama nüfûzumuzu ve vukûfiyetimizi artırabiliriz.

Tam bir anlama ve kavrama sözkonusu olduğu zaman, bu, burada üzerinde kafa patlatılan şeyin, açık ve berrak olana ait olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla bu, yalnızca bilinenin bir tekrarından ibarettir. Bu anlamda, totoloji vardır. Totoloji, Sonsuzluğun entelektüel eğlencesidir.

Yine aynı anlamda, bir şeyin vurgulanmak amacıyla husûsî olarak seçilmesi de aynı şekilde tesadüfîdir. Bu, Sonsuz'un kendi dikkat yoğunlaşmasını yönlendiren yolun ürettiği bir kuraldır.

Zira sonlu münferit için, kendi tecrübesinde yeniliğe nüfûz etmesi sözkonusudur ve ayrıntının seçimi, bu münferitliğin doğduğu nedenselliğe bağlıdır. Felsefe, sonsuz ile sonluya ait olan bakış açıları arasında çatallanma temayülü gösterir. Dolayısıyla anlama ve kavrama, ne kadar kusurlu olursa olsun, ayrıştırılabildiği sürece örüntünün ya da kalıbın apaşikârlığıdır. Ayrıca sonlu tecrübede, tahkikat, bu tür bir apaşikârlığa daha fazla nüfûz edebilme başarısıdır.

Kısmî olarak anlaşılan bir örüntünün, tamamlanmışlığının dışta bıraktıkları, içerdiklerinden çok daha belirgin ve kesin bir özellik arzeder. İhtiva etme meselesi konusunda ise, sonsuz miktarda alternatif tamamlanma biçiminin varlığı sözkonusudur. Ancak tamamlanmamış bir ifşayla ilişkilendirilen herhangi bir kesinlik ve belirginlik sözkonusu olduğu sürece, belli faktörler kesinkes dışta bırakılır. Tutarsızlık fikri konusunda geliştirilen Mantık'ın temeli, ilkin, yirmi yıl kadar önce Harvard profesörü Henry Sheffer tarafından keşfedilmiş ve geliştirilmişti. Profesör Sheffer, ayrıca, Mantık'ın temeli olarak örüntü fikrine de vurgu yapmıştı. Matematiksel Mantık'taki büyük ilerlemelerden biri işte bu şekilde başarılabilmişti.

Her şeyden önce, Mantık'ı, tutarsızlık kavramı üzerine temellendirmekle, sonluluk fikri kesinkes geliştirilmiş oluyordu. Zira Spinoza'nın da işaret ettiği gibi, sonlu, kendisiyle kıyaslanabilecek şeyleri dışta bırakan şeydir. Böylelikle tutarsızlık, Mantık'ı Spinoza'nın sonluluk kavramı üzerin/d/e temellendirmiştir.

İkinci olarak, Sheffer'ın da dikkat çektiği gibi, olumsuzlama ve tahkikat fikirleri, tutarsızlık fikrinden çıkarılabilir. Böylelikle, bütün bir Mantık hareketi gerçekleştirilmiş olur. Mantık'ın bu temelinin gerginlik fikrinin sonluluk zihniyetine daha yakın olduğu fikrini önerdiğine ve öte yandan da, uyumlu birleşme fikrinin de monistik bir kâinât kavramından geliştirildiğine dikkat çekebiliriz burada. İşte dünyanın bize sunduğu bu iki boyutu koordine etmek felsefenin görevidir.

Üçüncü olarak, Mantığın bu temeli, bizim tecrübemizde temel bir faktör olan süreç anlayışımıza ışık tutar ve açıklık kazandırır. Biz, şu ân şimdi'deyiz; şimdi ise daima değişmektedir; şimdi, geçmiş'ten gelir; geleceği şekillendirir; geleceğe geçer. İşte süreç budur ve kâinâtta da inkâr edilmez bir gerçektir.

5.-Bununla birlikte, eğer her şey bir araya getirebiliyorsa, o zaman, neden süreç var olmalıdır ki? Bu soruya verilecek bir cevap, süreci inkâr eder. Bu cevaba göre, süreç, salt görünüş'ten ibarettir ve mutlak gerçekliğin öneminden yoksundur. Bu çözüm, bana oldukça anlamsız görünüyor. Değişmeyen bir gerçeklik birliği, nasıl olur da bir değişim hayali üretebilir ki?

Elbette ki, bu soruya verilebilecek tatmin edici cevap, her biri bir diğerine ihtiyaç duyan değişim ile kalıcılığın iç içe geçmişliğine ilişkin bir anlayış ve kavrayışı ete kemiğe büründürmek zorundadır. Bu iç içe geçmişlik fenomeni, temel bir tecrübe gerçeğidir. Ve bizim şahsî kimlik, sosyal kimlik ve bütün sosyolojik fonksiyon görme kavrayışlarımızın temelini oluşturur.

Bu arada, tutarsızlık ile süreç arasındaki ilişkinin bir diğer yönü de bizi ilgilendirmelidir: Tutarsızlık, bir arada varolamayacak çift varsayımların anlamlarını oluşturan iki gerçeklik hâli'dir. Tutarsızlık, bu anlamlar arasında mümkün bir birleşmenin varlığını inkâr eder. Ancak bu anlamlar, tutarsızlıkları gözönünde bulundurularak bir araya getirilirler. İşte bu, Eflatun'un, [Diyaloglar'ında] karakterlerinden birine "nâ-mevcûdiyet de, bir tür mevcûdiyet

biçimidir" dedirtirken göndermede bulunduğu türden bir "zihnî karmaşıklık hâli"dir.

Buradan vardığım sonuç şu: "Birlikte" sözcüğü, aslında genelde bir araya getirme, buluşturma durumlarını ifade eden bütün sözcükler, belli bir amaç güdülmediği sürece belirsizliklerin dölyatağıdır. Buluşmaları, kavşak noktalarını ifade eden sözcüklerin taşıdıkları anlam belirsizliklerine ilişkin gerçekten çok az analiz yapılmış olması oldukça dikkat çekici bir fenomendir. Sanırım bunun temel nedeni, bu tür sözcüklerin, akıl yürütmenin kesinliğinin ve doğruluğunun önündeki "ölüm tuzakları" olmalarıdır. Ne yazık ki, bu, en edebî şekillerde ifade edilen cümlelerde bile sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Hâl böyle olunca, en eşsiz bir edebî üslûp bile, mantîkî tutarlılığın sağlanmasının garantisi değildir.

Felsefî literatürü okurken, bu tür buluşmaları, çakışmaları, kavşak noktalarını işaret ve ifade eden her sözcüğün üzerinde derinlemesine düşünülmelidir. Eğer böylesi bir durum, bir cümlede iki kez tekrarlanıyorsa ya da bir cümlenin hemen önünde veya arkasında sözkonusu oluyorsa, o zaman, her iki kullanım biçiminin ya da birden fazla kullanım biçimlerinin en azından argümanın tutarlılığının sağlanması açısından aynı anlamı ifade edip etmediğinden nasıl emin olabileceğimiz sorusu burada sorulması gereken en önemli sorudur.

İşte ben, şahsen, klasik ve modern mantık'ta karşılaştığımız çelişkilerin veya tutarsızlıkların, bu tür belirsizliklerden kaynaklandığını düşünüyorum. Görünüş itibariyle irtibatlı olmayan pek çok sözcük, irtibatlı bir anlam ifade eder. Sözgelişi, "sınıf" sözcüğü, "ve" sözcüğünün sahip olduğu sayısız muğlaklığa sahiptir. Kalıbın ve çeşitli kalıplardaki irtibat noktalarının anlaşılması, işte bu tür belirsizliklerin ya da muğlaklıkların anlaşılmasına bağlıdır. Bu konuda, felsefî literatür, gerçekten çok yüzeysel ve zayıftır. İşte bu nedenledir ki, pek çok güçlü ve tutarlı argüman, bu tuzağa düşmekten kurtulamaz.

Tartışmamızın bu noktasında, "tutarsızlık ve süreç" konusuna yeniden dönmemiz gerekiyor. P ve *q* olarak isimlendireceğimiz iki varsayımın tutarsızlığı fikri, önceden varsayılan bir vasatta resmedilen birliktelik, çakışma biçimlerinde, p ve *q* varsayımlarının anlamlarının sözkonusu olmadığı bir anla-

mı ifade ediyor olmalıdır. Her iki anlam da, sözkonusu olabilir de, anlamlardan sadece biri sözkonusu oluyor olabilir de; ya da anlamlardan hiç biri de sözkonusu olmuyor olabilir de. İşte burada, süreç, kâinât'ın, tutarsızlığın devre dışı bırakmalarından kaçınma biçimidir.

Bu tür devre dışı bırakmalar, belli bir durum'un, vasatın sonluluğuna mahsus fenomenlerdir. İşte kâinât, bu noktada, süreç vasıtasıyla, sonlu'nun sınırlarından ve sınırlamalarından kaçınır. Burada süreç, bütün sınırların berhava olarak uçup gittiği, bütün tutarsızlıkların veya çelişkilerin çözümlendiği, sonlu'daki sonsuz'un içkinliğinin tastamam kendisidir.

Hiçbir spesifik sonlu, kâinât'ın önünde nihâî olarak bir engel oluşturamaz. Bu süreçte, kâinâtın sonlu mümkünler'i, kendilerini sonsuz şekillerde gerçekleştirmeye doğru yola koyulurlar.

Eşyanın tabiatında, mantîkî bakımdan ifade edilebilen nihâî devre dışı bırakmalar ya da dışlamalar sözkonusu değildir. Zira eğer dikkatimizi bütün bir zamana yayarak konuşacak olursak, uzun bir geçmişse sahip şu gezegende vukû bulan tutarsızlık, yakın geçmişte bir başka gün vukû bulan bir başka tutarsızlıkla birlikte iki mevcûdiyettir; eğer sözkonusu olan bütün bir dönemi ihata ederek hareket edecek olursak, bir gün daha önceden vukû bulan bir mevcûdiyetin, aynı gün daha sonradan vukû bulan bir başka mevcûdiyetle tutarlı, uyumlu olabileceğini görebilmemiz her zaman mümkündür. Hâl böyle olunca, tutarsızlık meselesi, sözkonusu soyutlamaya nisbetle vücut bulan bir meseledir.

Eğer muhtevayı, yüksek bir soyutlamayla "demlendirerek" gerçekleştirirsek, bir zihnî tutarlılığa kolaylıkla ulaşabilmemiz mümkün olabilir. Saf matematik, bu tür kesin, yani yüksek bir soyutlamaya başvurularak elde edilen başarının en başat örneğidir. Yine, nihayet 16. ve 17. yüzyıllarda çok net bir şekilde gün ışığına çıktığı gibi, matematiğin önemi, sonlu beşerî anlayış ve kavrayışın gelişiminin, leziz ve nefis bir soyutlamayı ve bu soyutlamanın içinde/n düşüncenin geliştirilmesini gerektirdiği doktrinini çok iyi resmeder. Bu yöntemin ete kemiğe bürünmesi, son üç bin yıllık insanlık tarihi sürecinde modern uygarlığın sürgit ilerleme kateden bilimi tarafından gerçeğe dönüştürülmüştür.

6.-Bununla birlikte, gerçekleştirilen keşif, oldukça tedrîcî ve yavaş olmuş, geliştirilen yöntem ise, bugün bile çok az hakkıyla anlaşılabilmiştir. Donanımlı insanlar, düşüncenin husûsîleşmesini, hayret verici bir ihtiyat eksikliği ile halletmeye çalıştılar. Öyle ki, uzmanlığın gelişmesinin, başlangıç aşamaları için yeterli olan bir muhit perspektifi geliştirilmesi konusundaki varsayımları olumsuz yönde etkilemediğini, üstelik de oldukça yaygın bir şekilde kabul ediyorlar. Herhangi özel bir alanın genişlemesinin, bu alanın anlamının bütününü tepeden tırnağa kadar değiştirdiği gerçeği yeteri kadar anlaşılabilmiş değil henüz. Oysa bilimin konu'su genişledikçe, bilimin kâinâta uygunluğu ve uyumluluğu da bundan olumsuz yönde etkileniyor. Zira bilim, daha kesin ve dar olarak tanımlanmış bir muhit'in ya da vasat'ın mevcûdiyetini varsayıyor.

Muhit'in tanımı, husûsî soyutlamada tam da atlanan şeyin tâ kendisidir. Bu tür bir tanım, alakasız, konu dışıdır. Alakasızdır; çünkü eşyanın sonsuzluğunun anlaşılmasını gerektirir. Dolayısıyla, böylesi bir şey imkânsızdır. Bu noktada yapabileceğimiz tek şey, bir soyutlama yapmaktan, sözkonusu şeyin alakasız, önemsiz olduğunu varsaymaktan ve o şeyi, bu varsayımın içinde/n bir yerlere doğru sürükleme çabasına soyunmaktan ibarettir.

Sonlu bilimin apaşikârlığı ile onun ötesinde uzanan karanlık kâinât arasındaki bu kes/k/in ayırım, bizatihî somut olgu'dan bir tecrittir. Sözgelişi, biz, kendi varsayımlarımızı keşfeder, enine boyuna irdeleriz. Meselâ, matematikte, tabiat bilimi örneğinden gittiğimiz zaman, bir geometri bilimi varsayarız. İyi de, ne tür bir geometridir bu? Enva-i çeşit geometrinin mevcûdiyetinden sözedebiliriz. Aslında, sonsuz sayıda alternatif geometri mevcuttur. "Peki, hangisini seçeceğiz, bu durumda?"

Hepimiz de çok iyi biliyoruz ki, bu, son otuz yıldan bu yana fizik biliminin, üzerinde kafa patlattığı, bilim adamlarına, deyim yerindeyse, "saç baş yoldurttuğu" bir meseledir. Sonunda, büyük bilim adamları, hepimizin kabul ettiği sonuçlara varırlar. Yine de bir yerlerde merak uyandırıcı, kuşku dolu soru işaretleri birikiverir. Geometrinin, yalnızca tabiattaki karmaşık hâdiseler için uygun ve geçerli olduğunu neye dayanarak söyleyebiliyoruz acaba? Belki de, üç boyutlu geometri, belli bir hâdise veya olgu için, on beş boyutlu geometri ise başka türden hâdiseler ya da olgular için geçerlidir.

Elbette ki, bizim daha apaşikâr duyu-algılarımızın, üç boyutlu hâlleri, özellikle de görme hâli'ni harekete geçirdiği, kışkırttığı gözleniyor. Öte yandan, her ne kadar hacimli de olsa, meselâ üç ilâ on beş boyut arasında değişen hacimlerinin boyutları konusunda, ses, oldukça müphemdir. En düşükten en yükseğe kadar sesin skalasındaki herhangi bir değişim, gözlemleyebildiğimiz ölçüde ifşa olunan hâdiselerin niteliğinde şaşırtıcı değişiklikler yapar.

Biz, insan türü olarak, oldukça nev-i şahsına münhasır duyu biçimleri geliştirmiş durumdayız ve bunun sonucu olarak da, eğer gerçek sınırlara muttali kılınırsak, yeteri kadar özel sonuçlar elde edebilme imkânına sahip oluruz. Ne var ki, bizim bilimimiz genişledikçe, tabiatın diğer yönleriyle ilişki kurma alanlarımız da sürgit önemli hâle geliyor.

Belki de, on beş boyutlu mekân ilişkilerinin yol açtığı hâdiselerle temel irtibatımızı kavrayamadığımız sürece, bizim bilgimiz çarpıklaşıyor. Tek yegâne boyutu olarak tabiatın üç tür boyuta sahip olduğu dogmatik varsayımı, geçmişte faydalı olmuştu; ama bu, şimdi artık tehlikeli olmaya başlamıştır; gelecekte ise, bilginin gelişiminin önünden ölümcül bir engel olabilir ve oluşturabilir.

Ayrıca bu gezegen ya da bizim güneş'imizin içinde yerleştiği bu yıldız takımı, uzay eksenli ilişkilerinde genelde nitelik bakımından yavaş yavaş bir değişim geçiriyor. Belki de, belirsiz bir gelecekte, insanlık, eğer o zaman varolursa, varlığını sürdürüyor olabilirse, kendisinden, daha asil, daha şümullü bir varoluşun vücuda geldiği üç boyutlu kâinâtın büzülüverdiği daha keyifsiz, tuhaf bir zamana geri dönüyor olacak.

Bu spekülasyonlar, şu ânda, ne doğrulanabilir, ne de yanlışlanabilirdir. Yine de bu spekülasyonların mitik bir değeri vardır. Bunlar, tutarlı, insicamlı gerçeklikler, ifadeler üzerinde yoğunlaşmakla insan tecrübesinin belli başlı bazı yönlerinin, anlayış ve kavrayışın gelişmesini nasıl engelleyebileceği fikrini temsil eder. Sistemleştirilmiş bir bilgi ağacından koparılan çok sayıda elma, ilerlemenin düşüşüne yol açabilir.

İlerleme, nüfûz etme duygusu, ilginin ve merakın canlılığını sürdürebilmesi açısından zarûrîdir. Ayrıca iki tür ilerleme (advance = gelişme) vardır: Bun-

lardan biri, belli kalıpların, artan miktarda ayrıntıyı koordine etmesinde kullanılmasıyla gerçekleşen bir ilerlemedir.

Ancak belli bir kalıbın kullanılmasının belirlenmesi, ayrıntıların seçimini sınırlandırır. Böylelikle, kâinâtın sonsuzluğu, gereksiz olarak nitelendirilip gözardı edilir. Günışığının tazeliğiyle başlayıveren ilerleme, sıkıcı bir *kırıntıların işbirliği* çabasına dönüşerek dejenere olur. Düşünce tarihi ve sanat tarihi, bu doktrini resmeder. Dolayısıyla, bir ilerleme kalıbı reçetesi sunamayız.

İlerlemenin, ayrıntıların, kısmen, belirlenmiş kalıpların ayrıntılarının bir araya toplanması olduğu doğrudur. Bu, çıldırmaktan korkan dogmatik kişilerin kendilerinden emin ilerleme biçimleridir. Bununla birlikte, tarih, başka bir ilerleme biçimi ile daha tanıştırır bizi: Bu ilerleme biçimi, yeni bir kalıbın, kavramsal bir tecrübede denenmesidir. Böylelikle, şimdiye kadar gelişigüzel bir şekilde alakasız ve gereksiz olarak gözardı edilen ya da fark edilmeyen ayrıntılar, işbirliği ile oluşturulan tecrübeler katına yükseltilir. Artık o büyük Öte'nin, Ötesi'nin yepyeni bir tasavvuru beliriverir karşımızda.

7.-Dolayısıyla, anlama, iki tür ilerleme biçimine sahiptir: Belirlenmiş bir kalıbın içinde ayrıntıların bir araya toplanması ve yepyeni bir ayrıntıya vurgu yapan taze bir kalıbın keşfedilmesi. İnsanlığın zekâsı ya da aklı (intelligence), irtibat kalıpları konusunda geliştirilen dogmatik yaklaşımlardan ötürü durmuş, hatta durdurulmuştur. Dînî düşünce, estetik düşünce, sosyal yapıların anlaşılması çabası, bilimsel gözlem analizi, bütün bunların hepsi, bu ölümcül virüs tarafından cüceleştirilmiştir.

Anlayış ve kavrayış fikri ya da gerçeği, Avrupa düşüncesine, daha o parlak oluşum temelinin atıldığı başlangıç zamanlarında girmişti. Epikür, Eflatun ve Aristo gibi düşünürlerin hepsi, onların anladıkları formlarda, kendi tecrübelerindeki çeşitli unsurların kesinliği konusunda ikna olmuşlardı. Daha sonraları, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, Kant, bizim neden "emin", "kesin" olmamız gerektiğinin nedenleri konusunda hünerli izahlar yapmıştı. Bu kesinlik konusunda, yeteneğin tekrarlanması hâdisesi sözkonusuydu.

Bu büyük adamların, bu inançları benimsemeleri anlamında, bu düşünürlerin doktrinlerinden / fikirlerinden hiç birinin son iki yüzyıldır bilginin hız-

la çoğalması ve genişlemesi karşısında varlığını sürdürememiş olması tarihin talihsiz bir cilvesidir (tragedy): Matematik, Eflatun'un anladığı anlamda gerçek bir matematik değildir. Yine, duyu-verileri de, Epikür'ün inandığı gibi, açık, anlaşılır ve aslî değildir.

Düşünce tarihi, parlak bir açılma ile tıkayıcı bir daralma trajik karmaşasından ibarettir. Nüfûz etme duygusu ve gerçeği, tamamlanmış bilginin kesinliğinde kayıplara karışıvermektedir. İşte bu dogmatizm, öğrenmenin *alternatif İsa-Mesih*'idir.

Eşyanın, bütün varlıkların tam olarak somut bir irtibat içinde oldukları bir durumda, birbirleriyle irtibatlı şeylerin nitelikleri, onların sonradan kazandıkları irtibatlılık karakterine dâhil olurlar.

Her arkadaşlık örneği, iki arkadaşın da kendine özgü özelliklerini sergiler. Başka iki insan, bu bağlamda, burada tam olarak tanımlanan arkadaşlıkla uyumlu özellikler sergilemezler. Yine bir resimdeki renkler, kısmen geometrik bir kompozisyon oluştururlar. Eğer salt buradaki soyut geometrik ilişkiyi inceleyecek olursak, bir kırmızı beneğin, mavi bir beneğe dönüştüğünü fark ederiz. Bu geometrik soyutlamada, kırmızı, tıpkı mavi gibi, diğer renk benekleriyle tutarlı, insicamlı bir görünüm arzeder. Fakat eğer bu resmi daha somut olarak inceleyecek olursak, o zaman, belki bir şaheserin tahrip edildiğini fark edebiliriz. Bu durumda, kırmızı, mavinin resim üzerinde oluşturduğu somut tahriple uyumsuz bir görünüm arzeder.

Dolayısıyla genel olarak daha müşahhas bir algılama çabası içinde olduğumuz zaman, uyumsuzluğun ve tutarsızlığın daha belirgin bir şekilde hâkim olduğunu fark ederiz. Başka bir deyişle, biri hâriç, bütün nesneler, o bir nesnenin üreteceği özel etkinin sonucuyla uyumsuz bir görünüm sergilerler. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak, soyut olana meylettiğimiz zaman, pek çok nesne, aynı soyut etkiyi üretir. Sonuç olarak, bu örneğimizde de görüldüğü gibi, uyumluluk, tutarlılık ve insicam, somut olan'dan soyutlamayla birlikte gelişir.

Hâl böyle olunca, tutarsızlık fikri'nde bir belirsizlik gizlidir. Nesneler arasındaki ayırımın ürettiği kesin bir farklılık sözkonusudur burada. Eğer benek, kıpkırmızı ise, aynı zamanda, soluk bir mavi renge de bürünebilir. İkisi de

farklı renkler olduğu için, mavi ile kırmızı renklerinin birbirlerinden kesinkes farklı olması nedeniyle bu iki fikir de tutarsızdır. Ayrıca bir de estetik zevk veya haz ayırımı vardır. Mavi'nin, şaheser olan bir resimde belirleyici bir faktör olduğu durumda, aynı geometrik konuma kırmızının yerleşmesi, tablonun bütün estetik değerini yerle bir edebilir. Öte yandan, eğer ilgi, bütünüyle geometrik ilişkiye yönlendirilecek olursa, kırmızı ya da mavi, aynı ânda ve aynı ölçüde bu ilişkide rol oynayabilirler.

Bütün bu gözlemlerden ve tartışmalardan sonra, iki tür tutarsızlık olduğu sonucuna varıyoruz. Bunlar sırasıyla, mantîkî tutarsızlık ve estetik tutarsızlık veya uyumsuzluk olarak adlandırılabilir. Mantîkî tutarsızlık, kompozisyonda alternatif faktörler olarak algılanan şeyler veya nesneler arasındaki farklılığa dayanır. Mantîkî tutarsızlık, bu birleşik nesne kalıbında iki farklı şeyin belirlenmiş bir rolü üstlenmeleri sözkonusu olduğunda, kompozisyonun bütününe karşı kayıtsız bir tutum takınabilir. Faktörlerdeki farklılıklar, farklı kompozisyonlar üretecektir. Ayrıca çeşitli faktörlerin ilâve edilmesi, mevcut önkabulleri de alt üst edecektir.

Muhît'in imkânları bağlamında yol açtığı bütün somut etkisiyle bir kompozisyonu tam olarak anlayamayız. Biz yalnızca soyutlamayı fark ederiz. Zira bu soyutlama bağlamında, faktörlerin değişmesi ya da yeni faktörlerin eklenmesi önem arzetmeyebilir. Farklı şeylerin eşitliği ya da tutarlılığı veya uyumluluğu üzerinde demoklesin kılcı gibi asılı duran bir güçlü düşman veya rakip her zaman mevcuttur. Kendi apaşikâr delilimizi olabildiği ölçüde genişlettiğimiz ve belirginleştirdiğimiz ölçüde, soyutlama daralır ve bizim anlayışımız ve kavrayışımız somut olana daha fazla nüfûz eder. Böylelikle, er ya da geç, bilgideki artış ve gelişme, farklılıkla ilgili olarak bir antagonizma / hasmânelik delilinin belirginleşmesine, öne çıkmasına yol açar.

Burada geliştirdiğimiz hâliyle anlama ve kavrama [idrak] doktrini, Mantık'ın çok ötesine taşan geniş bir alanı ihata eder. Estetik tecrübe, apaşikârlığın sunduğu bir diğer zevk biçimidir. Bu vardığımız sonuç, Avrupa düşüncesinin tarihi kadar eski, bildik bir sonuçtur. Matematikteki oran doktrininin müzik ve mimariye tatbikatıyla ortaya çıkan durum, Pisagorcu ve Eflatuncu okulları ziyadesiyle heyecanlandırmaya yetmişti.

Ayrıca matematikçiler arasında yaygın olan, bazı ispatların veya delillerin, diğerlerinden daha nefis ve daha büyüleyici olduğu hissinin, filozofları da yeterince heyecanlandırması gerekir.

Ben şahsen estetik ile mantık arasındaki burada yaptığımız mukayesenin, felsefenin yeterince geliştirilmemiş, üzerinde hakettiği ölçüde kafa patlatılmamış konularından biri olduğunu düşünüyorum.

Her şeyden önce, bu her iki alan [estetik ile mantık] da, kompozisyonu oluşturan iç bağıntılarından kaynaklanan kompozisyonun verdiği zevkle / hazla ilgilenirler. Pek çok ayrıntının iç içe geçmesinden kaynaklanan tek bir bütünün varlığı sözkonusudur burada. İşte buradaki önemlilik, bir ve çok'un iç içe geçmişliğinin canlı bir şekilde idrak edilmesinden kaynaklanır. Eğer bu antitez'in diğer yönleri, arkaplanda kalacak olursa, o zaman, hem mantık tecrübesinin, hem de estetik tecrübenin gelişigüzelleşmesi kaçınılmazlaşır.

Mantık ile estetik arasındaki ayırım, sözkonusu soyutlamanın derecesinden ibarettir. Mantık, yüksek soyutlama üzerinde yoğunlaşırken; estetik, sonlu anlama ve kavramanın izin verdiği ölçüde somut'a yakın olma hâlini korur. Dolayısıyla mantık ile estetik, sonlu zihniyet'in sonsuz olan'a kısmen nüfûz etmesi sürecinde ortaya çıkan açmazın iki uç noktasını teşkil ederler.

Bu konulardan her biri, iki açıdan ele alınabilir: Bir yanda, bir mantık kompleksinin keşfi ve bu kompleks keşfedildiği zaman verdiği haz vardır; buna mukabil olarak, öte yanda ise, estetik kompozisyonun inşası ve bu kompozisyon gerçekleştirildiği zaman verdiği haz. Bununla birlikte, yaratma ile haz arasındaki bu ayırım gereğinden fazla abartılmamalıdır. Yalnızca böylesi bir ayırımın mevcûdiyeti sözkonusudur ve bu bölüm, yaratma konusu ile değil, haz konusu ile ilgilenecek ve sona erecektir.

Mantîkî kavrayışın veya idrakin karakteristik özelliği, işe, ayrıntılardan başlaması, ardından da, başarıyla gerçekleştirilen bir inşa çabasına doğru yönelmesidir. Çok'un [çokluk / kesret âleminin] husûsiyetleri, inşa bütünlüğü'ne izin veren husûsiyetler olarak algılanır.

Mantık, sembolleri kullanır; ama yalnızca semboller olarak sembolleri. Sözgelişi, çizgilerin, -ikiye, dörde ya da sekize katlanabilen- bir sayfa boyutun-

da, belli marjinler bırakılarak oluşturulması, henüz sembolizm alanına girebilmiş bir konu değildir.

Mantık'ın anlaşılması ve kavranması, bu soyut bütünlüğün ya da birliğin teşekkülüne izin verecek şekilde soyutlanan ayrıntıların verdiği haz'dan ibarettir. Haz arttıkça, inşanın bütünlüğü de daha belirgin bir şekilde gün ışığına çıkıverir. Burada bir kâinât, bir dünya kurma imkânıyla karşı karşıya kalırız; başka bir ifadeyle, soyut olan'ın tabiatı icabı, somut olan'a bu şekilde nasıl yaklaşabildiğine dâir bir fikre vâsıl oluruz. Mantık, *primitif* fikirlerle birlikte başlar ve onları zamanla bir araya getirir.

Oysa, estetik hazzın hareketi, bunun tam zıddı bir yönde cereyân eder: Bir binanın güzelliğinden, resmin büyüleyiciliğinden, cümlenin çarpıcılığından bir hayli etkileniriz. Burada, bütün, [mantık'ta olduğunun aksine], ayrıntılardan [parça'lardan] önce gelir [ve önde gider, parçaları da önüne katarak sürükler bütün'ün işaret ettiği noktaya ya da gâyeye doğru].

Ardından farklılıkları ayırt etme faslına geçeriz. Bir ânlığına da olsa, ayrıntılar, kendilerini, ortaya çıkan sarsıcı etkinin bütünü ve bütünlüğü üzerinde ve bütün bunların nedenleri üzerinde kafa patlatmaya kışkırtırlar. Estetikte, kendi parçalarını ele veren, gün ışığına çıkaran bir bütünlük vardır dâimâ.

Avrupa düşünce tarihinde, estetik konusunda geliştirilen tartışmalar, ayrıntıların uyumu üzerinde gereğinden fazla yapılan vurgu nedeniyle yıkımla sonuçlanmıştır. Grek sanatının verdiği haz, baskıcı uyumun dışında zorlu ama belli bir bağımsızlık gösteren ayrıntılara duyulan özlem nedeniyle alt üst olmuştur.

Herhangi bir sanat türünün en büyük, en muazzam örneklerinde, mucizevî bir denge gerçekleştirme kaygısı güdülmüştür. Bütün, her birinin kendine özgü değeri olan kendi parçalarını sergiler; parçalar ise, kendilerinin ötesinde olan ve henüz kendilerini tahrip etmeksizin bütün'e doğru yol alırlar. Bununla birlikte, -eğer korunmuşsa-, ayrıntılar konusunda başlangıçta yapılan araştırma ve çalışmaların, tamamlanmış eser vücut bulduğunda karşımıza çıktığından çok daha fazla ilginç bir görünüm arzetmeleri gerçekten şâyân-ı dikkat bir olgudur. Öyle ki, en büyük sanat eserleri bile, bu anlamda bir mükemmellikten yoksundurlar.

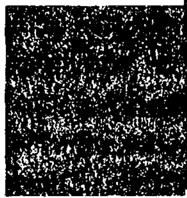
Estetik tecrübe, daha fazla somut bir tecrübe olması nedeniyle mantîkî tecrübeden daha kapsamlı bir konudur. Gerçekten de, estetik konusunda tatmin edici bir şekilde incelendiğinde, geriye tartışılacak bir şey kalıp kalmadığı kuşkuludur. Ne var ki, bu kuşku aslında yersiz bir kuşkudur. Zira büyük, muazzam tecrübenin özü, meçhûl olan'a, tecrübe edilmemiş olan'a nüfûz etmekten ibarettir.

Hem mantık, hem de estetik, kapalı gerçek/lik/ler üzerinde yoğunlaşırlar. Oysa bizim hayatımız, ifşa tecrübelerinden teşekkül eder ve öylece sürer gider. Bu ifşa duygusunu yitirdikçe, ruh demek olan fonksiyon görme biçimine sürgit daha fazla özlem duyarız. Böylelikle geçmişin vasat tecrübelerine ve gerçekliklerine ya da önkabullerine daha fazla uyumlanma temayülü gösteririz. Cârî, hâkim gerçekliklere tam olarak uyumlanmak, uyum sağlamak, hayat ve hayatiyet belirtisinin kaybolup gitmesi demektir aslında. Geriye, yalnızca kupkuru, ruhsuz bir inorganik tabiat kalır karşımızda.

Buraya kadar işlediğimiz üç bölümde, felsefî düşünce açısından en hayatî önemi hâiz olan bu fikirlerin bir toplamının, bütününün bir araya getirilmesi çabası içinde olduk. Sistematizasyondan olabildiğince kaçındık. Üç başlık altında, çeşitli dikkate değer fikirler geliştirme kaygısı içinde olduk.

Bütün bunlardan çıkarılabilecek ders ve sonuç şu olabilir: Ayrıntılar ve sistemleştirmenin ötesinde, felsefî tasavvur, düşüncenin ve hayatın yegâne temelini oluşturur. Öne çıkardığımız ve gözardı edilebilir bir arkaplana ittiğimiz fikirler, bizim umutlarımızı, korkularımızı ve davranışlarımızı kontrol etme kabiliyetlerimizi tayin eder ve yönlendirir. Biz insantekleri olarak, düşündükçe, düşündüğümüz ölçüde yaşarız. Felsefî fikirlerin bütününün, bir araya getirilmesinin, herhangi bir uzmanlık alanındaki çalışmadan daha fazla hayatî bir önem arzetmesinin başlıca nedeni işte budur. Bizim medeniyet idrakimizi ve medeniyet tasavvurumuzu şekillendiren şey de yine budur.

İKİNCİ KISIM



aktivite

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PERSPEKTİF

İnsanın kabiliyetlerinin Hıristiyan Dönemi'nin başlangıcından önce ve hemen sonraki on iki yüzyıllık süreçte zirve noktasına ulaştığına inanmak için pek çok neden vardır. İşte bu süre zarfında ve bu dönem boyunca, insanlığın estetik tecrübe, dînî tecrübe, beşerî sosyal ilişkiler, siyasî bilgelik, matematiğe dayalı çıkarsama ve akıl yürütme ve gözleme dayalı bilim gibi temel kavramları ve kurumları geliştirilmiş ve tartışılmıştır. Elbette ki, medeniyetin bütün bu veçheleri, kökleri hayvanlara kadar uzanan son derece uzun bir tarihî geçmişe sahiptir. Ne var ki, ancak bu süre zarfında ve bu dönemde, insanlığın elde ettiği büyük başarılar, olağanüstü şekillerde tatbik edilebilmiş ve fevkalâde neticeler verebilmiştir. Ve bütün bunların, insàn hayatının ideallerine uygunluğu, bilinçli bir şekilde hayata geçirilmiştir. Bu dönemin daha erken safhalarında, Homercil şiirler ve çeşitli Konfüçyan düşünce biçimleri ortaya çıkmış; son safhasında ise, Virgil, St. John İncili ve Roma İmparatorluğu'nun siyasî yapısı tarih sahnesindeki yerini almıştır.

Sonuçta, hayat teknikleri yeşermiş ve çiçeklenmiştir. Bütün bunların başlangıç süreci, bu dönemden daha önceki zaman dilimlerinde gerçekleştirilmiştir. Sözgelişi, yazı tekniği, çağlar boyunca tedrîcî olarak geliştirilmiştir. Bununla birlikte, yazının, münferit halkların kendi geliştirdikleri düşüncelerini kullanma vasıtası olarak tatbik edilme imkânlarının geliştirilmesi bu dönem-

de sözkonusu olabilmiştir. Bu dönemden önceki dönemlerde, yazı, yalnızca hükümdarların emir ve fermanlarının, işgalcilerin işgallerinin kayda geçirilmesi, kayıt altına alınmasında kullanılıyordu yalnızca. Benzer mülâhazalar, metallerin, atların, yolların ve denizcilik araç ve gereçlerinin geliştirilmesi için de geçerlidir ve yapılabilir: Medeniyet, henüz o vakitler emekleme safhasındaydı. İşte bu dönemle birlikte, [insanlık olarak] başarıyı yakalamış olduk. Elbette ki, o zamandan itibaren, bilgi ve teknikte türlü ilerlemeler elde edilmiştir. Bununla birlikte, bütün bu ilerlemeler, sözkonusu altın çağ'ın ortaya koyduğu ilkeler ve yöntemler çerçevesinde gerçekleştirilebilmiştir. Son on sekiz asrın Avrupa tarihi, bunun bir devamıdır.

Bu parlak geçmişin neden olduğu bir talihsiz sonuç, daha önceki dönemin kusurlu, hatalı fikirlerinin dilde ve edebiyatta köksalmış olmasıdır. Ayrıca dil, bizim farkında olmaksızın sahip olduğumuz veya benimsediğimi düşünce önkabullerini de dikte eder bize.

Sözgelişi, her birinin kendine mahsus sözlük anlamları olan tekil [tek anlamlı] kelimeler ve her biri noktayla sona eren [ve biten] tek cümleler, herhangi bir muhît'ten büsbütün tecrit edilmiş olma durumunun sözkonusu olduğu gösterir bize. Dolayısıyla felsefe probleminin, şeylerin, her birinin başka herhangi bir şeye atıf yapılmaksızın anlaşılabilir olduğu, bir iç içe geçmişlikler kavrayışı ve idraki olarak algılanması sözkonusudur.

2.-Bu önkabul, hatalıdır. O yüzden onu burada hiç dikkate almayalım ve tartışma konusu bile yapmayalım. Ve hangi türden olursa olsun, her tür mevcûdiyetin, esas itibariyle, diğer şeylerin dünyasıyla kopmaz bir ilişki ve irtibat içinde olduğunu varsayalım. Bu ilişki ve irtibat, gerek gerçekleştirim, gerekse potansiyel olarak varolan mevcûdiyetin / nesnenin kâinât açısından ifade ettiği önem ve anlam olarak değerlendirilebilir. Ve bu, bu mevcûdiyetin ya da şeyin kâinât perspektifi olarak nitelendirilebilir. Sözgelişi, bunlar, 3 sayısı'nın, mavi renk'in ve gerçekleştirilmiş herhangi bir olgunun kesin bir hâli'nin kâinât perspektiflerdir.

Bir sayı ya da bir renk gibi herhangi bir nitelik belirten soyutlamanın perspektifi, sayısız ya da sonsuz alternatif potansiyellikler sunar. Öte yandan, fiîlî bir durumun perspektifi ise, mevcut durumda sözkonusu olan bu fiîlî durum

bağlamında geliştirilen alternatiflerin ortadan kaldırılmasını ve gelecekle ilgili alternatiflerin indirgenmesini [yok sayılmasını, hesaba katılmamasını] gerektirir. Zira içinde varolduğu kendi çağdaş dünyasının bir üyesi veya mensubu olarak bu fiilî durum, geleceği, kendi ötesinde tayin eden faktörlerden biridir.

Her tür mevcûdiyete ilişkin geliştirdiğimiz bu mevcut soyutlamalarımızın anlamları meselesi, donanımlı, olup biten şeyler üzerinde kafa patlatan kişiler için metafizik bir bilmeceden çok daha fazla bir şeydir. Bu, günlük hayatta olup biten hâdiseler konusunda geliştirdiğimiz ya da sahip olduğumuz pratik bir sağduyu meselesidir. Ne var ki, burada bizi bekleyen tehlike, bir hâdiseler kümesi için sözkonusu ve geçerli olan bir kâinât [mevcûdiyet] fikrini alıp, farklı bir perspektife sahip olan ve farklı bir perspektife dayalı olarak geliştirilen bambaşka bir hâdiseler kümesine tatbik etmeye kalkışmaktır. Burada sözkonusu olan perspektif farklılığından ötürü, bir düzeltmeye ihtiyaç vardır. Bu Birinci Kısım'ın ilk üç Bölüm'ünde, her şeyde geçerli olan bu perspektif doktrininin çeşitli tatbikât biçimlerini tartışacağım. Ayrıca bu perspektif doktrinin ihmal edilmesinden kaynaklanan yanlış anlamalara ve yanlış algılamalara burada gönderme yapmanın zarûrî olduğuna da dikkat çekmek isterim.

Bu kâinât perspektifleri fikri, benim *Bilim ve Modern Dünya* başlıklı kitabımın "İlişkisel Öz" başlıklı bölümünde ayrıntılı olarak incelenmekte ve tartışılmaktadır. Ancak oradaki tartışmada yalnızca nitelik belirten veya taşıyan mevcûdiyetlerin ya da şeylerin perspektifleri inceleme konusu yapılmıştır. Burada ise sözünü ettiğim bu kâinât perspektifleri fikri, daha geniş bir alana yayılarak inceleme konusu yapılacaktır.

3.-Bizim varlık türlerimize dâir geliştirilen en basit doktrin, bazı uç varlık türlerinin bütün diğerlerinden bağımsız olarak varolduğu fikrine dayanan doktrindir. Sözgelişi, Grek filozoflarının, özellikle de Eflatun'un, sayılar, geometrik ilişkiler, ahlâkî husûsiyetler ve daha yüksek idrak biçimlerinin ve düzlemlerinin niteliğe dayalı olarak ifşaları gibi nitelik eksenli soyutlamalarda bu doktrini benimsediği anlaşılıyor. Başka bir ifadeyle, bu geleneğe göre, bu muhîtin ortasında burada ve şimdi olup biten kaba gerçeklikleri tecrübemizden soyutladığımız ölçüde, geriye, olayların akışına, seyrüseferine esas iti-

bariyle bir referansta bulunulmadığı gözlenen öz-kimlikler, farklılıklar ve zorunlu iç bağıntılara sahip bir tortu kalır. Bu doktrine göre, geçiş ya da geçicilik faktörünü bu şekilde devre dışı bıraktıkça, dikkatlerimizi, ezelî formlar veya sûretler âlemine kaydırmış oluyoruz. Bu tahayyül edilen âlemde, geçit de, kayıp da, kazanım da sözkonusu değildir. Bu âlem, bizatihî kendisi olarak kendi kendine yeter ve tamdır. Kendi kendine varolabilirdir. Dolayısıyla bu âlem, "bütünüyle hakîkî olan"ın dünyasıdır.

İşte bu felsefeyi ziyadesiyle meşgul eden yegâne fikirdir. Bu fikir, Grek düşüncesinden de hiçbir zaman uzak ve kopuk bir fikir değildi. Daha sonraları, bu fikir, Hıristiyan Teolojisi'ndeki İbranî [isrâiliyyât] unsurlarını dönüştürmüştü.

Şu ya da bu anlamda, bizim, bu âlemin formlarını, geçitten, kayıptan ve kazanımdan soyutlayarak kaçınılmaz bir şekilde önkabul olarak varsaydığımızı açıkça itiraf etmeliyiz. Sözgelişi, "on iki kez on iki"ye kadar çarpım tablosu bunun mütevazi bir örneğini oluşturur. Vukû bulan ve vukû bulabilecek şeyler hakkındaki düşüncelerimizde, nerede gerekiyorsa orada çarpım tablosunun tarihin akışına kaçınılmaz olarak bir nitelik kazandırdığını varsayarız. Her zaman elimizin altındadır ve ondan kaçış yoktur. Zihnimiz, ufkumuz ya da görüşümüz berrak olduğu sürece, kesin bilgi unsurunun varlığı sözkonusudur. İyi de bizim zihnimiz, ufkumuz ve görüş'ümüz ne kadar berraktır acaba?

Bu zamanlarötesi formlar dünyası fikri, "kendi kendine yeter", "bütünüyle hakîkî", "mükemmel", "kesin" gibi insanın zihninde pek çok soru işareti oluşturan retorik ifadenin sökün etmesine yol açar.

Şimdi bu ifadeleri sondan başlayarak gözden geçirelim. Biz, aritmetikte genellikle hata yaparız. Sayı'nın anlamı ve sayının iç bağıntıları konusunda her zaman yanılırız. 17. ve 18. yüzyılın büyük matematikçileri, araştırma konularını bütünüyle yanlış anlamışlardı. Sözgelişi, sonsuz küçüğe dair fikirleri, sonsuz dizilerin kullanımı konusunda alınması gereken zorunlu önlemler ve karmaşık sayılar doktrini gibi alanlarda yapılan keşiflerin hepsi hatalarla doluydu.

Katışıksız hakîkat tarafından karakterize edilen insan bilgisi alanına dair fikir, ister teolog, ister bilim adamı isterse insanbilimci âlimler olsunlar, dogmatistlerin en dikkat çeken yanılgılarıydı.

Yine "mükemmellik", insan muhayyilesini derinlemesine meşgul eden bir fikirdir. Bu fikir, elbette ki gözardı edilemez. Ancak bu, hiçbir meşrûlaştırımının sözkonusu olmadığı formlar dünyasına naif bir şekilde eklemlenmiştir. Peki, çamur formu, kötülük formları ve diğer kusurluluk formları konusunda neler söylenebilir? Formlar evinde, pek çok konak vardır.

Son olarak, "kendi kendine yeter" ve "bütünüyle hakîkî" nosyonlarını birlikte, bir arada gözden geçirelim. Her form, tabiatı icabı, şu ya da bu şekilde ete kemiğe bürünme çabası içinde olur. "Beş" ve "altı" gibi rakam nosyonları, onları örnekleyen, ete kemiğe büründüren şeylere dâir kavramlara göndermede bulunurlar. Çamura batmak, çamur'un bir gönderge'sidir. Yine kötü/lük formları da, şu ya da bu anlamda kötü şeylerin mevcûdiyetini gerektirir.

Dolayısıyla, formlar, zorunlu olarak kendilerinin ötesindeki şeylere göndermede bulunurlar. Kendisinin dışındaki sonuçlardan yoksun olan herhangi bir "mutlak gerçeklik"e atıfta bulunmak yalnızca bir hayal mahsulü bir şeydir. Formlar dünyası, potansiyellikler dünyasıdır ve potansiyellik fikrinin kendisi dışında bir anlamı vardır. Potansiyellik fikri, hayata ve harekete göndermede bulunur. İhata etme'ye ve dışta bırakma'ya atıf yapar. Umuda, korkuya ve niyete işaret eder. Bu ifadeyi daha genel olarak ifade etmek gerekirse, bu, bir arzuya atıf yapar. Form'u gerçekleştiren, ete kemiğe büründürten ama formdan daha fazla bir şey olan gerçekleştirimin, ete kemiğe büründürme işleminin gelişimine göndermede bulunur. Sözün özü, geçmişe, şimdi'ye ve geleceğe atıf yapar.

Yine her şey, kendine özgü şekillerde gerçek olan bir şeydir. Gerçekdışı bir şeye göndermede bulunduğunuz zaman, yalnızca, bu "bir şey"in ait olmadığı bir gerçeklik türünü algılıyorsunuz demektir. Bununla birlikte, gerçek olmak, kendi kendine yeter olmak demek değildir. Ayrıca gerçeklik biçimleri, birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Çeşitli varoluş biçimlerinin veya hayat türlerinin birbirlerine uygunluğunu vuzûha kavuşturmak felsefenin görevidir. Sonsuz miktarda sayı olduğu gerekçesiyle bu tür varlık türlerini veya varoluş biçimlerini inceden inceye tetkik edemeyiz. Bununla birlikte, bize uç görüne iki tür'le işe koyulabiliriz ve ardından da birbirlerine karşılıklı olarak ihtiyaç duyduklarını ifade eden diğer türleri gerektiren bu türleri belirginleştirebiliriz.

Bu iki tür'ün diğer türemiş tür'lerden daha kaçınılmaz ya da daha basit olduğunu söylemiyorum burada. Ama insan tecrübesi için, varlık türlerinin anlaşılması sürecinde bunların tabiî başlangıç noktaları olduğunu söylüyorum.

Burada sözkonusu edilen iki tür, Fiîlîlik Türü ve Katışıksız Potansiyellik Türü olarak adlandırılabilir. Bu iki tür, birbirlerine ihtiyaç duyar: Yani ister gerçekte, isterse kavram düzeyinde olsun, Fiîlîlik, Potansiyelliğin ete kemiğe büründürülmesidir; Potansiyellik ise, Fiîlîliğin karakterize edilmesidir.

Ayrıca bu uç türün iç içe geçmişlikleri, diğer türlerin de devreye girdirilmesini gerektirir; yani her biri kendi kompozisyon biçimini ifade eden türlerin. Dile dayalı (lengüistik) ifade geleneklerinin, kompozisyon biçimleriyle başa çıkma sürecinde tek başlarına oldukça naif kaldıklarını düşünüyorum. Bazı büyülü sözcükler, örneğin "kompozisyon" sözcüğünün bizatihî kendisi, derin düşünme ve araştırmanın gün ışığına çıkardığı bütün kafa karışıklıklarını ihtiva eder.

Tam bu noktada, kendi kendimize, "felsefî düşüncenin gelişiminde neye müracaat ediyoruz?" diye sormamız çok daha iyidir. Delil, nerededir?

Bu sorunun cevabı, apaşikâr bir şekilde, medenî bir şekilde iç içe geçmişlik tarafından paylaşıldığı hâliyle, insan tecrübesi'dir şeklinde olacaktır. Yaygın olarak paylaşıldığı sürece, bu tür bir delilin ifadesi, hukukta, ahlâkî ya da sosyal alışkanlıklarda, sosyal sistemlerin yükselişi ve çöküşüne tarihî hükümlerde, bilimde ve insanî tatmini belirleyen edebiyat ve sanatta bulunabilir. Ayrıca sözcüklerin anlamlarına ve dilbilim ifadelerine de sirayet etmiştir bu.

Felsefe, ikincil bir aktivitedir. Felsefe, bu ifade çeşitliliği üzerinde kafa patlatır. Felsefe, her birinin kendine özgü gerçekliği olan ve her biri yine kendine özgü bir varoluş biçimi sergileyen şeylerin türlerini araştırır. Ayrıca felsefenin bütün bilgi kaynakları, şeylerin iç içe geçmişliklerinin ve kaynaşmışlıklarının çeşitli yönlerini ifade eder. Hâl böyle olunca, felsefenin görevi, işte bu varoluş biçimlerinin iç içe geçmişliklerini ve kaynaşmışlıklarını anlamaktır.

Burada son olarak dikkat çekilmesi gereken nihâî bir mülâhaza daha vardır: O da şudur: Felsefe, kendi kaynakları bakımından, beşerî tecrübede ifşa olunduğu hâliyle dünya ile sınırlı bir faaliyet alanı ve faaliyet biçimidir.

4.-Bizim delilimizi hatırlatan bu önhazırlıktan sonra yeniden Potansiyelliğin tastamam uç karşıtı olarak algılandığı hâliyle "Fiîlîlik'in anlamı nedir?" sorusuna geri dönmüş oluyoruz. Burada önceden dikkat çektiğimiz şu beyânatı yeniden hatırlayabiliriz: Fiîlîlik ve Potansiyellik, karşılıklı örneklik ve karakter rolleri bakımından birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Hâl böyle olunca, Fiîlîlik'i anlayabilmek için, "Karakter, nedir?" ve "Karakter, ne tür bir özelliğe sahiptir?" sorularını sormamız gerekiyor.

İkinci soruya, her biri insan tecrübesinin bazı önemli yönlerine göndermede bulunan pek çok cevap verilmiştir. Bu soruya verilen cevaplar üç ana başlık altında toplanabilir: Esaslar, Oluşlar ve Mutlak. Ancak bu ana başlıklar, medeniyet tarihi boyunca yüzyıllardır süregelen tartışmalara atıf yapan başlıklar veya konulardır. Bunlar, naif olmak şöyle dursun, son derece önemli tartışma konularıdır.

Bizim daha doğrudan yaşadığımız tecrübemiz, konuyu, her biri daha fazla analiz edilmeyi gerektiren daha kapsamlı iki büyük tasnif yapmaya götürür bizi. Birinci tasnif, şimdiki hâdisenin münferit birliğinde gerçekleşen ve gelecek hâdiseyi de belirleyen önceki hâdiseden kaynaklanan nitelik eksenli tecrübe duygumuz tarafından teşekkül ettirilir. Bu tecrübe tasnifinde, başka bir kaynaktan kaynaklanmama, bir hâdisede ânında gerçekleştirilebilme ve kendisinin ötesine geçebilme duygusu ve anlamı mevcuttur. Bu karmaşık gerçekleştirilme olgusu, geçmiş'i, şimdi'yi ve geleceği de ihata eder, gerekli kılar. Bu olgu, aynı ânda, hem karmaşık, hem belirsiz, hem de zorunlu bir olgudur. Ve bizim dışımızdaki dünya ile zarûrî irtibatımızın tesis edilmesini ve şu ân'da kendi zarûrî varoluşumuzun tahakkuk ettirilmesini mümkün kılar. Yanısıra, beraberinde, bizim mevcut tecrübemizin, türemiş, fiîlî ve sonuç getirici tarihte bir gerçek olarak tahakkuk ettirilmesini de sağlar. Ayrıca anlık veya yakın tecrübe duygumuzu, kendine özgü özelliklere sahip münferit bir gerçekliğin özü olarak ete kemiğe büründürür. Bu tür bir tecrübenin başlıca özellikleri, kompleksite, belirsizlik ve zorlayıcı / icbar edici yoğunlaşma'dır.

Bir anlamda, *belirsizlik* özelliği, görece kesin bir ayırım üretir; başka bir deyişle, dünyanın, yakın, yoğun ve karşılıklı ifade bölgesi olan hayvan bedeninde ve duygu yoğunluğunun ve içtenliğinin nüfûz etmeyi başaramadığı tabiatın

geri kalan bölümünde farklılaşmasını sağlar. Her biri karşılıklı bir uyumluluk yakınlığı sergileyen benim beynim, kalbim, bağırsaklarım ve ciğerlerim bana aittir. Gündoğumu, bu tür bir ilişkinin doğrudanlığının ötesindeki bir dünyadan gelen bir mesajdır. Bedenin davranış-sistemi, şahsî tecrübedeki nitelik aktarımlarıyla doğrudan ilişkisi olan bir unsura sahiptir. Bu doğrudanlık, dış dünyanın, duygu akışıyla ilişkisinde mevcut değildir. İşte bu nedenledir ki, psikoloji ile fizyolojiyi, ister soyut bilim yapma kaygısıyla olsun, isterse tıbbî bir pratik amacıyla olsun, birbirinden koparmak oldukça zordur. Tıpkı bunun gibi, insan bedeni ile yakın tecrübe davranış-sistemleri birbirleriyle adeta etle tırnak gibi iç içe geçerek bütünleşmiştir.

5.-İnsan tecrübesinin bu ikinci bölümü, beden eksenli duyguların yoğunluklu olduğu birinci bölümünden oldukça farklı bir karaktere sahiptir. Yakınlık, yoğunluk ve belirsizlikten yoksundur. Ve bedenle ilişkilerinde dış / haricî tabiî gerçekleri ifade eden formların ayrıştırılmasından oluşur. İnsan tecrübesinin bu ikinci bölümünü, "duyu-algısı" olarak adlandıracağım.

İmdi, duyu-algısı, yüksek-hayvanlara mahsus bir fenomendir. Bu fenomeni, hepimizin bildiği hâliyle, yani insan tecrübesinde ortaya çıkan şekliyle inceleyeceğiz. Ve yukarıda gözden geçirdiğimiz birinci tecrübe türünü oluşturan daha primitif ve beden eksenli tecrübeden türeyen, sofistike bir tecrübedir. Ancak bu ikinci tecrübe biçimi, kökenini aşmış ve kökenini oluşturan birinci tecrübe biçiminin yaptığı her vurguyu tepetaklak etmiştir, etmektedir: Bu ikinci tür tecrübenin başlıca özellikleri, açıklık, anlaşılırlık ve hissizlik'tir. Duygusal etkileri ise, kendisinden ziyade uyarıcı reaksiyonları tarafından başarılan ikincil türemişliklerdir. İşte Hume'un doktrini budur. Her ne kadar Hume, bu birincil tecrübelerimizi duyu-algılarına verdiğimiz reaksiyonları tasvir etmekte kullanmışsa da, yine de sadece Hume, bu bedene dayalı birincil yakınlık tecrübelerimizi ihmal etmiştir.

Burada tasvir ettiğimiz duyu algısında, çeşitli parçalarıyla dış dünya, nitelik formu tarafından karakterize edilir ve hem ayrılmayı, hem de birleşmeyi ifade eden formlar tarafından iç içe geçirilir. Bu nitelik formları, mavinin gölgeleri ve sesin tonları gibi duyu nesneleridir. Ayrılma ve birleşmeyi ifade eden ya da dışavuran formlar, mekâna ve zamana dayalı formlardır. Münhasıran bu

tür duyu-algı formları üzerinde yoğunlaşılarak yorumlanan dünyayı ben burada "Tabiat" olarak nitelendireceğim.

Niteliğe ve zaman-mekâna dayalı bu formlar, bu tecrübeye hâkim olurlar. Bu formlar, sadece kendileri olma kaygısı içinde oldukları için duyguya karşı duyarsızdırlar; başka bir ifadeyle, duygu yüküyle birlikte buradaki fiîlîlik durumundan soyutlama yapmaya muktedir şeylerin canlı olarak gerçekleştirilmesi ile ilgilenirler. Tabiat, etki'den uzaktır.

Duyu-algısı, hayvan tecrübesinde soyutlamanın zaferidir. Bu tür soyutlamalar, seçkili vurgunun gelişiminden neşet ederler. Ve insan hayatını, üç kabiliyetle donatırlar: Bu kabiliyetler, kesinliğe yaklaşabilme, dış aktivitelerin nitelik ekseninde ayrıştırılabilmesi ve temel bağlantıların gözardı edilmesi gibi yeteneklerden oluşur.

Yüksek hayvan tecrübesinin -takrîbî bir kesinlik, niteliğe dayalı değerlendirme ve gerek duyulduğunda bazı şeylerin ayıklanmasından oluşan- bu üç nitelik, tıpkı insan tecrübesinde olduğu gibi, hep birlikte şuur yoğunlaşmasını meydana getirirler.

Aristo mantığı, "şeylerin kendilerinin dışındaki ve ötesindeki şeylere göndermede bulunmak yerine, bu niteliği belirginleştiren" bu soyutlayıcı temel şuurun ete kemiğe büründürülmesine dayanır.

Yine bilim pratiği de, aynı nitelik eksenli ayıklamalara dayanır. Doğru ve kesin bir şekilde gözlem yapabilmek için, bilim pratiği, şuur'dan ilgisiz varoluş biçimlerini ayıklayarak bu gözlem yapma eylemi ve işlemi üzerinde yoğunlaşır. Ne ki, alakasızlık diye bir şey yoktur. Hâl böyle olunca, bir bütün olarak bilim, bilim eksenli düşünce biçimlerini gerçekleştiren sosyal gruba yine de hâkim olan ayıklanan sözkonusu alaka biçimlerine dayanır. İşte bu nedenledir ki, sistematize edilmiş bilginin gelişiminin iki yönü vardır: Bunlardan biri, bu sistemi kabul eden kompozisyonun inceliklerin keşfedilmesindeki gelişmedir. Bir de, bunun yanısıra, sistemin içinde varolan şeylerle zarûrî bir alakası olan varoluş biçimlerinin muhît eksenli koordinatlarına bağımlılığını göstermek için ayıklamanın yapıldığı sistemin sınırlılıklarının keşfedilmesi sürecinde belirginleşen bir gelişme veya ilerleme mevcuttur. Her şey birbiriyle irtibatlı olduğu için, bazı şeyleri ayıklayan herhangi bir sis-

temin, bu tür sınırlılıklardan zarar görmesi veya olumsuz yönde etkilenmesi kaçınılmazdır.

Görme ve ses gibi yüksek algı-objeleri üzerine ziyadesiyle vurgu yapılması, son iki yüzyılın felsefî gelişimine zarar vermiştir. Böylelikle, sonuçta, "Ne biliyoruz?" sorusu, "Ne bilebiliyoruz?" sorusuna dönüştürülmüştür. Bu ikinci soru/n, bütün bilgilerin, bu tür algı-objelerine dâir zaman-mekânla kayıtlı olarak geliştirilen bilinçten başladığı varsayımı tarafından dogmatik bir şekilde çözümlenme yoluna gidilmiştir.

6.-Beşerî bilginin incelenmesi, beşerî tecrübenin bağlantılarında gözlemlenebilen türde belirsiz bilgi biçimlerinin araştırılmasıyla işe koyulmalıdır. Bütün bilgilerin kaynağı olarak bu tür bir zaman-mekânla kayıtlı duyu-biçimleri varsayımına dayanan basit gelişigüzel varsayımlara kendisini kendisinden emin bir şekilde yaslayamaz. Hem bu tür zaman-mekân'la kayıtlı kalıplar, hem de aritmetik kalıplar konusunda çok özel bir şeyin varlığından sözedilebilir: Benim bakış açımdan yola çıkarak konuşacak olursam, çarpım tablosu ve düzenli katı olgular üzerinde yoğunlaşılmasına başkaldırıyorum: Başka bir deyişle, sayı temelli ilişkilere dayanan, kendisinde bizatihî olup biten şeylerin tabiatının anlaşılmasında kilit bir rol oynayan bu topoloji fikrine şiddetle karşı çıkıyorum. O yüzden, hiçbir şüpheye mahal vermeyecek şekilde, burada beşerî bilginin incelenmesi işine, daha kapsamlı ve daha nüfûz edici ilkelerden yola çıkarak soyunmalıyız. Aritmetik ve Topoloji, çok kendine özgü fenomenlerdir.

Hayatımızı ona göre tarif ettiğimiz bu yaratıcı sürece hâkim olan genel ayırım ilkeleri nelerdir? Burada, doğrudan kendi idrakimize ya da Descartes'ın bizim soruşturmamız olarak adlandırdığı şeye müracaat edebiliriz sadece. Bizim Değerlendirmemiz, yani Descartes'ın da müracaat ettiği bizim verdiğimiz Karar, bu kararın kaynağını oluşturan malzemeyi sunacak bir Soruşturma 'yı gerekli kılar. Dolayısıyla burada temel mesele, tecrübeye hâkim olan temel biçimlerle ilgili bir meseledir. Bu tür biçimler, her biri kendine özgü zorunlu kontrastlara sahip farklılıkları gerektiren ayırım biçimleridir.

Burada tecrübemizin temel nitelikleri olarak üç çift karşıtlıkla ifade edilen üç ayırım ilkesi öneriyorum: Açıklık ve Belirsizlik, Düzen ve Düzensizlik, İyi

ve Kötü. İşte bizim Yaratılış'ı anlama çabamız, bu üç tecrübe biçiminden başlayarak yola koyulmalıdır.

Düzen ile İyi'lik arasında tabiî bir yakınlık vardır. İnsanları, "düzenli davranmak"la suçlamak sıklıkla rastlanabilen bir şey değildir. Hiç şüphesiz ki, salt düzenin mükemmelliğinin önünde türlü sınırlar mevcuttur. Burada gereğinden fazla ileri gidilmiş olabilir. Öte yandansa, belli bir düzen temeli olmadan da mükemmelliğin vücut bulmasından sözedilemez. Yine salt düzensizlik de, hiçbir şekilde başarıya ulaşılamamasıyla sonuçlanabilir. Bu seminerin bir amacı da, Düzen ile İyi'lik arasındaki bu yakınlığı incelemek ve bu yakınlığın sınırlılığına dikkat çekmektir.

Bütün bir Avrupa düşünce tarihi boyunca ünlü bir seminerin bu konuya vakfedildiğini hatırlayınca benim buradaki amacımın bir hayli iddialı bir amaç olduğu görülecektir. Sözkonusu seminerin başlığı doğrudan Düzen'e gönderme yapmıyordu. Ancak biz biliyoruz ki, ele alınan konu, büyük ölçüde matematikle ilgili bir konuydu. Bugün, bizim bakış açımızdan bakıldığında, Eflatun'un, İyi'lik hakkında bir seminer kaleme almak için dizini kırdığında tabiî olarak matematiği düşünmüş olması, üzerinde düşünmeyi hak eden bir meseledir. Sözkonusu seminerde dile getirilen matematik doktrinleriyle de, Eflatun tarafından algılandığı ya da açıkçasını söylemek gerekirse yanlış algılandığı şekliyle matematiğin Form'larla ilişkisiyle de ilgili değiliz tam olarak. Benim burada üzerinde durduğum konu, Düzen'in İyi ile, matematiğin ise Düzen fikri ile ilişkisidir.

Çarpım tablosu ile Dağda Vaaz'ın ahlâkî güzelliği arasındaki herhangi bir önemli bağlantı fikri, ilk bakışta, harika bir fikirdir. Ancak insan tecrübesinin, kafa karıştırıcı hayvânî tatminler temelinden açık ve anlaşılır bir insan tecrübesinin geliştirilmesine ilişkin yapılacak bir mülâhaza, matematiğe dayalı anlayış ve kavrayış biçiminin İyi'nin tabiatına dair temel bir idrak örneği olduğunu gün ışığına çıkarır. Ayrıca ahlâkın, İyi'nin yalnızca tek bir yönünü oluşturduğunu, sıklıkla da ziyadesiyle ve abartılı bir şekilde vurgulanan boyutunu oluşturduğunu unutmamalıyız.

Hayvanlar, yapı'dan / strüktür'den hoşlanırlar. Hayvanlar sığınaklar ve barajlar inşa edebilirler: Ormanda iz kokusunun izini sürebilirler. Kafa karış-

tırıcı ve iç içe geçmiş somut gerçekleştirilmiş olgular, havyan hayatına damgalarını vururlar. İnsan, yapıyı anlar: Ayrıntılar yumağınsan belirleyici ilkeyi çekip çıkarıverebilir. Ya da alternatif bir tasavvur tahayyül edebilir. Uzak, uzun vadeli hedefler belirler kendisine. Türlü olayları birbirleriyle karşılaştırabilir. En iyi'yi gerçekleştirmeyi gâye edinebilir. Ancak amaçların insan tarafından kontrol edilmesinin özü, türlü tatbikatlarıyla birlikte yapının anlaşılmasına bağlıdır.

İnsan olmak, yapının incelenmesini gerekli kılar. Oysa hayvan, yalnızca yapıdan alabildiği kadar keyif almakla iştigal eder. Bir hayvan "sosyal" ilişkilerden hoşlanır: Bir insan ise, bu tür sosyal ilişkilerde gerekli olan insanların tam sayısını bilme kapasitesine sahiptir ve ayrıca sayı'nın hoşlanma ve haz almaya tastamam ne kadar uygun olduğunu kavrayabilir. Başka bir deyişle, daha düşük hayvan tecrübesinden daha yüksek insan tecrübesi türüne geçerken, biz, sonlu tecrübe hâdiselerinin açık tariflerinin yapıldığı seçmeci bir vurgu yapma kabiliyeti geliştiririz.

İnsan idrakinin bu açık ve anlaşılırlığı, hem her bir münferit hâdisenin biricikliğini pekiştirir, hem de aynı zamanda da, kendisinden ziyade hâdiselerle zarûrî ilişkilerini gün ışığına çıkarır. Ve hem sonlu münferitlik, hem de aynı zamanda, diğer münferitliklerle ilişkiye vurgu yapar.

Dahası, anında gerçekleştirme çabasında bazı gerçekçi, soğukkanlı tahlilleri günyüzüne çıkarır. Ancak bu günyüzüne çıkarma çabasıyla birlikte, geçmiş'te, gelecek'te ve şimdi'deki potansiyel alternatif gerçekleştirme biçimlerine önem ve öncelik kazandırır. Ne olabileceğini ve ne olmuş olabileceğini söyler bize. Farklılıkları ve benzerlikleri belirginleştirir. İnsanoğlu, olgular içinde gizli olan form'un fonksiyonu tahayyülünden ve bu karşılıklı etkileşimin değeri meselesinden hoşlanır. Çokluk'a dâir müphem bir değerlendirme tastamam bir sayı gözlemine dönüştüğü zamanki insanlık tarihindeki o gün, insanlar, İyi'nin günyüzüne çıkmasını sağlayan daha yüksek zorunlu hayat biçimlerinin iç içe geçmesini algılamada çok uzun zaman harcamıştı.

En azından bazı sincapların medeniyetin bu sınır çizgisini geçmediğini ispatlayan bir hâdise hatırlıyorum. Vermont gölünün yanıbaşındaki ormanlık

arazinin ortasında büyüleyici bir kamp kurmuştuk. Bir sincap, oturma mekânımızda ocağın etrafındaki briketlerin içinde yuva yaptı. bu anne sincap, oradaki insanları görmezden gelerek yavrularına bakmak için yuvasından çıkıyor, sonra yeniden geliyordu. Bir gün, anne sincap, yavrularının bakım aşamasını tamamladıklarına karar verdi. Ve sonra teker teker yavrularını ormanın kıyısında bir yere taşıverdi. Aradan uzun bir zaman geçtiği için yanlış hatırlamıyorsam, sincabın üç yavrusu vardı. Ancak anne sincap, sincap ailesini dışarıda bir kayanın kenarına yerleştirdiğinde, sincap ailesi, yuvadakinden farklı özellikler göstermeye başlamıştı. Anne sincap bundan az biraz rahatsız olmuş görünüyordu; yavru sincaplar arasında geride kalan olup olmadığından emin olmak için iki üç kez yuvayla kaya arasında mekik dokudu. Anne sincap yavrularını sayabilmekten de, onlara isimleri olmadığı için isimleriyle hitap edebilmekten de yoksundu. Tek bildiği şey, kayanın yanıbaşındaki yavruların oluşturduğu kalabalığın, yuvadaki yavrulardan farklılık arzettiğini hissetmiş olmasıydı.

Anne sincabın aile tecrübesi, sayı tarafından konulan tam sınırlama algısından mahrumdu. Bunun sonucunda da, rahatsızlığı çok fazla olmamıştı. Eğer anne sincap, sayı saymasını bilebiliyor olsaydı, üç yavru sincabın bakımından işin ne kadar tatmin edici şekilde sonuçlandığını bizzat bilerek tecrübe emiş olacaktı; ya da yavrularını kaybetme hâdisesinde, belli yavruların kaybolmasından ötürü büyük bir acı çekecekti. Ancak sincap, herhangi bir sınır/lılık tecrübesine sahip değildi.

Hâl böyle olunca, canlı bir İyi ve Kötü tecrübesindeki artış, tam sınırlama biçimleri sezgisinin varlığına bağlıdır. Bu tür formlar arasında Sayı'nın temel bir yeri vardır.

7.-Dînî ve mistik derûnî tecrübelerimize ilişkin tartışmalarda, salt sonsuzluk duygusuna dengesiz bir vurgu yapılmaktadır. Bu duygunun altında ezilen herhangi bir varlık, sincaptan daha düşük bir konumda hissedecektir kendisini. Bütün hayata aktarma, ete kemiğe büründürme biçimleri, sonluluğun belli bir yönünü dışavururlar. Bu tür bir form, kendi tabiatını, bu değil de, şu varlık olarak ifade eder. Başka bir deyişle, dışlamayı dışavurur; dışlama ise, sonluluk, sona erme durumu demektir.

Dünyanın tam sükûneti, her sonlu olgunun ötesine uzanan sonsuzluk biçimleri duygusuyla birlikte, sonlu'nun içinde elde edilen bir pozitif bir başarı duygusundan gerçekleşir. Bu sonsuzluğa, her hâdisenin, kendi sınırlarının ötesinde uzanan kendi zorunlu uygunluğunu ifade etmek için ihtiyaç duyulur. Bu sonsuzluk duygusu, bir kâinât perspektifini ifade eder ve yansıtır.

İşte önemlilik, sonlu ile sonsuzun bu kaynaşmasından doğar. "Yiyelim içelim, kâm alalım bu dünyadan; zira ömür kısa, hayat tatlı" çığlığı, salt sonlu'nun gelişigüzelliğini dile getirir. Mistik kişi, miskin bir kişi, salt sonsuz olan'ın hiçliğini, boşluğunu ifade eder. Tarihteki sonlu hâdiseleri küçümseyerek sadece sonsuz üzerine vurgu yapan teologlar, aslında dine kötülük ediyorlar. Bu tartışmayı aklımızın bir köşesine kaydederek, üç temel ikili karşıtlıklar meselesine yeniden dönebilirz burada: Açıklık ve Belirsizlik, Düzen ve Düzensizlik, İyi ve Kötü. Açıklık ve Düzen'i, İyi'nin / İyilik'in elde edilmesiyle; Belirsizlik ve Düzensizliği ise Kötü'nün / Kötülükle ilişkilendirmek son derece tabiîdir. "Onun kafası, açık ve net" cümlesi, bir övgü olarak değerlendirilirken; "Onun kafası karışık ve dağınık" cümlesi, ise bir kınama olarak değerlendirilecektir. Bu yargının nedeni, açıklık ve düzenliliğin, bu özelliklere sahip olan kişiyi, geleceğe ilişkin durumlarla meşgul olmaya dayanıyor olmasıdır. Bunlar, mevcut sosyal durumların korunabilmesinin zarûrî temelleridir. Ama yine de, bunlar, yeterli değil. Açıklık ve düzenin aşkınlığı, görünmeyenle meşgul olmak, ilerlemek ve merak ve heyecanı artırmak için zarûrîdir. Hayat, yalnızca uyumlanmanın prangalarına hapsolduğu zaman dejenere olmaktan kurtulamaz. Tecrübenin belirsiz ve düzensiz unsurlarını bir imkâna dönüştürme gücü, yeniliğe doğru adım atabilmek için kaçınılmazdır.

Kâinâtın anlaşılması, işte bu ilerlemenin sonuçlarında gizlidir. Kâinâtı anlama çabası olmaksızın Yaratılış [dolayısıyla hayat] anlamsızdır; değişimden yoksun bir hayat olmaya mahkûmdur. Zaman, bu durumda, durağan hâdiselere tatbik edilemez, edildiğinde ise, hayırhah bir sonuç elde edilemez. Yine bu durumda varoluşun bir anlamı yoktur. Zira bu durumda kâinât, hayattan ve hareketten yoksun statik bir araca indirgenmiş olur.

Avrupa'nın felsefî düşünce tarihinde, büyük düşünürler tarihinde, bu meselede, tuhaf bir gel-git yaşandığı gözlemlenebilir. Hayata ve harekete müra-

caat, değişimden yoksun bir üstün gerçeklik varsayımı ile iç içe geçmiştir. Değişimden yoksun bir düzen, nihâî mükemmellik olarak algılanmıştır; sonuçta ortaya, yalnızca görünüş nosyonunu belirginleştiren ve kısmî gerçekliğe indirgenerek dejenere olmuş tarihî [zamanla mekânla sınırlı] bir dünya algısı ve gerçekliği zuhûr etmiştir. Başka bir deyişle, sonuç, bizim [hayat, varoluş] tecrübemizin en belirgin husûsiyetinin, niteliğinin, metafizik inşa çabalarında ikincil bir konuma itilmesi olmuştur.

O yüzden, o gün bugündür, tam bir kargaşa ve kaos ortamında yaşama ve varolma mücadelesi veriyoruz. Ne var ki, Ortodoks felsefî düşüncesinin belirgin bir şekilde etkisi altında olan felsefe ve din, bu kaos ve kargaşa ortamını gözardı edebiliyor. Oysa bu tür bir gözardı etme eylemi, yorgun, bitkin bir dekadansın [çözülme, çürüme ve duyarsızlaşmanın] kaçınılmaz bir sonucudur. Bu nedenle, yavaş yavaş gerçekleşen sosyal çözülme ve çöküş dönemlerinin hâkim duygularını ifade eden felsefelere karşı müteyakkız ve dikkatli olmak durumundayız. Bizim felsefî mirasımız, Roma İmparatorluğu'nun düşüşü ve çöküşü ile doğu medeniyetlerinin yaşadıkları dekadansın yol açtığı arızalarla maluldür. Bu felsefî miras, sürgit gelişen ve ilerleyen medeniyet yürüyüşünün ve yolculuğunun ilk üç bin yılını müteakip yaşanan bunalımları ve arızaları bünyesinde taşımakta ve müsait bir yer ve zaman bulduğunda büyük sorunlara yol açmaktadır.

İşte bütün bu arızaların ve sorunların giderilebilmesi için, bir dengenin tesis edilmesine ihtiyaç vardır. Zira medeniyetler, yükselişe geçtikleri gibi, düşüşe de geçerler. Bir düzen tipinden bir başkasına geçişi mümkün kılabilecek, bizzat yaşadığımız tecrübede kendisini gösteren kâinâttaki [farklı dünya tasavvurlarına göre farklılık arzettiği] iyi ve kötü şeylerin aynı ânda birlikte ve bir arada varolabileceği farklı ve karma düzen tiplerinin mevcûdiyetine ihtiyacımız var. Bu tür bir dünya tasavvuru, önemliliğe gereken yerin ve önemin verildiği bir dünya tasavvurdur. Donmuş, hareketsiz, ruhsuz bir dünya [ve kâinât tasavvuru], yalnızca kuru bilginin ve tatsız tuzsuz bir yorumun konusu olabilir. Hepsi bu.

Belirgin bir şekilde tecrübe edilen özel şeylerle sınırlı bir vurgu ve önemlilik idraki, bilimin ilerlemesine yol açmıştır; ama felsefenin önünü tıka-

makla sonuçlanmıştır. Burada örnek olarak, Hıristiyan/lık Dönemi'nden önceki yaklaşık dört asır zarfında matematik biliminin yükselişinin Avrupa düşüncesi üzerindeki etkileri ve sonuçlarına bakmak söylediklerimizi doğrulamak için kâfîdir. O zamanlar yükselişe geçen matematik bilimi, geçişkenlik ve yaratıcılık fikrinden ve duygusundan yoksun meselelerle ilgileniyordu. Sayılar ve Geometrik formlar, Grek matematiğinin yegâne muhtevasını teşkil ediyordu.

Bu husûsî matematik formlarının imkân tanıdığı bilimin önemi üzerinde ayrıntılı olarak durmanın pek fazla bir anlamı ve gereği yok burada. Hiç şüphe yok ki, bu bilim, uygarlığı dönüştürmüştür. Ancak bu bilim algısının, Grek düşüncesi üzerindeki etkisi ve sonuçları oldukça karmaşık olmuştu. Her sayı, her oran, her geometrik form, statik bir özellik arzediyordu. Sözgelişi 12 rakamı (ve 12 rakamına ilişkin geliştirilen algı veya idrak), yaratılışa ve yaratıcılığa herhangi bir şekilde referansta bulunmuyordu; keza "altı'ya iki" oranı da, çemberin geometrik formu da böylesi bir atıftan yoksundu. Bu ideal formlar, Grekler için, hareketsiz, nüfûz edilemez, kendi-kendine yeterdir ve her biri kendine özgü bir mükemmelliği ve mükemmelleşmeyi temsil eder.

İşte Grek düşüncesinin, matematiğin temel nosyonlarına reaksiyonu bu şekilde olmuştu. Grek insan zihninin, bu ezelîlik ışıltısından gözleri kamaşmıştı. Bu gerçeklerin gün ışığına çıkardığı netice, Grek felsefesinin -en azından en etkili damarı açısından- mutlak gerçekliği, zamansız iç içe geçmiş ilişkilerden teşekkül eden statik tecrübeler görünümünde kavraması olmuştu. Mükemmellik, geçişle ilişkilendirilmemişti. Kendi dünyası değişim hâlinde olan yaratma çabası ya da yaratılışın bizatihî kendisi, statik bir Mutlak'ın daha düşük bir konumda olan meşgûliyeti olarak algılanıyordu.

8.-Grek altın çağına ait bütün bu fikirlerin daha sonraki Avrupa düşüncesi üzerindeki etkisi, üç düzlemde gerçeklemişti. Her şeyden önce, statik Mutlak idraki, temel varsayım olarak felsefî teoloji'ye geçmişti.

İkinci olarak, matematiğe dayalı nosyonları ve kompozisyon biçimleriyle ilgili bütün fikirleri ihata eden bu yapı soyutlamalarına, bunların vukû buldukları münferit kompozisyonların dışında kalıcı bir gerçeklik atfedilmişti.

Üçüncü olaraksa, bu yapı soyutlamaları, kendi tabiatlarında, Yaratılış'a herhangi bir şekilde referansta bulunmuyordu. Yaratılış ve dolayısıyla yaratıcılık süreci kaybolup gitmişti.

Bütün bunların nihâî sonucu, felsefe ile teolojinin, tarihî bakımdan değişen dünyadan değişmeyen mutlak gerçekliğin dünyasına geçiş problemine boyun eğmesi olmuştur. Bizim bütün bilgi kavrayışımız, işte bu noktadan itibaren sapmaya, bozulmaya uğramıştır. Değişmeyen gerçeklik üzerinde değişmeyen bir düşünme ve düşünce geliştirme biçimi olarak algılanan nihâî bir hikmet biçimi icat edilmiştir. Eylemden [fiîlîlikten] soyutlanan bilgi anlayışı yüceltilmiştir. Dolayısıyla eylem, gölgeler dünyasıyla ilgili bir şey olarak algılanmaya başlanmıştır. Eflatun'un, o zaman anlaşıldığı hâliyle matematiğe yaptığı vurguya dayanan İyi hakkındaki fikriyâtı, o gün bugündür felsefenin yakasını bırakmayan bu davranışın sembolik bir göstergesidir.

O vakitlerde, matematik, statik bir evren [idrakin]in bilimiydi. Evrende sözkonusu olan herhangi bir geçiş/kenlik, bu statik formların geçişkenliğinden ibaretti. Bugün biz, geçiş/kenlik formlarını algılayabiliyoruz. Modern sonsuz dizi kavramı, bir geçiş/kenlik formu kavramıdır; başka bir ifadeyle, bir bütün olarak dizilerin yegâne karakteri işte bu tür bir formdan ibarettir. Genel olarak bu tür dizilere ilişkin geliştirilen temel fikir, bu geçiş/kenlik formu tarafından işâret edilen ya da gösterilen bir nihâî mesele nosyonu'dur.

Statik formlara ilişkin geliştirilen bu çarpık yaklaşım, biraz önce de değindiğimiz gibi, o gün bugündür felsefeyi ziyadesiyle uğraştırmaktadır; ama hiç olmazsa, felsefeye bütünüyle hâkim değildir.

Felsefî gelenekteki olağanüstü figürler, yalnızca kendilerine özgü sistemlerin savunusunu yapmaları nedeniyle ünlenmemişlerdir. Sistematik düşünce, idrakleri ve fikirleri vuzûha kavuşturmuş ve dikkati, spesifik sistemleri temsil ve tatbik eden tecrübenin çeşitli yönlerine çevir/t/miştir. Ne var ki, kâinât, bizim sonlu anlam ve kavrama [idrak] kabiliyetlerimizin ve güçlerimizin çok çok ötesinde uzanan bir âlemdir. Bizim kendilerinden ilham devşirdiğimiz büyük düşünürler, kendi sistemlerinin dışındaki ve ötesindeki fikirlerden yararlanmaktan büyük haz alagelmişlerdir. Onların yaptıkları açık-

lamaları, bizim onlar[ın adın]a atfettiğimiz düzenli açıklamalarla uzlaştırabilmemiz çok zordur.

Sözgelişi matematiğe dayalı değişmeyen şeyleri, üstün gerçekliğin karakteristik unsurları ve bileşenleri olarak gören aynı filozof, başka bir yerde, "hayat ve hareket"in gerçekliğin aslî karakterini oluşturduğunu söylemiştir. Ve bundan ötürü de, varolan şeylerin nasıl varolduklarını anlayabilmenin bir yolu olarak "bu şeylerin nasıl fonksiyon gördüğünü" sormuştur. Yine, tecrübe verileri ile duyu-verileri arasındaki irtibatı, salt duyu-verilerinin ardışıklığına indirgeyen başka bir filozof da aynı şekilde "beklenti" olgusuna başvurur. Beklentinin ardışıkhktan bu şekilde ortaya çıkması, her ne kadar onun felsefî sistemi, bunu yeteri kadar izah etmese de, bu Hume için anlaşılabilir, idrak edilebilir bir gerçek'tir.

Ancak biz, sadece ardışıklığı tecrübe etmeyiz. Ardışıklık biçimlerini belirleyip belirginleştirebiliriz ve bu tür formlara dâir geliştirilen varsayımlar, felsefenin yakasını bir türlü bırakmaz ve bizim günlük hayat tecrübemize her zaman hâkim olur.

Eflatun ile Hume, bu sistemin rasyonel [akılcı, akla dayalı] düşünce için zarûrî olduğunu gösterirler. Öte yandan da, kapalı bir sistemin, canlı bir idraki ölümü olduğunu da gözler önüne sererler. Eflatun ile Hume, kendilerine özgü şekillerde, bizim temel idrak biçimimizin, açıklık ve belirsizlik alaşımından oluştuğunu da resmederek ortaya koyarlar. Açıklığın sonlu üzerinde yoğunlaşması, mevcut gerçekliğin ötesine uzanan "karanlığa" doğru açılan belirsizlik ortamında yok olur. Kısmen idrak edilebilen ardışıklık biçimleri, tecrübenin içinde gerçekleşen bu ortamı nâdiren resmedebilir veya açıklığa kavuşturabilirler.

9.-Değişmeyen bir form'un salt mevcûdiyetinin değişen tarihî [zamanla-mekânla kayıtlı] bir dünyanın yaratılmasın/d/a mü/dâhil olmayı nasıl gerektirdiğini anlamaya ihtiyacımız vardır. Burada bir yaratma biçimi mevcuttur. O yüzden kâinâtın birliğinin veya bütünlüğünün, nasıl çokluk'un varlığına ihtiyaç duyduğunu da anlamamız gerekir. Başka bir deyişle, sonsuzluğun [varolabilmesi için] nasıl sonlu'ya ihtiyaç duyduğunu anlamak durumundayız.

Daha ayrıntılı bir şekilde izah etmek gerekirse... şu ân mevcut olan bir varlığın, bir mevcûdiyetin, kendisinden önce gel[ip gid]en geçmişe ve kendi

varoluş tecrübesinde zarûrî bir faktör olan geleceğe nasıl ihtiyaç duyduğunu anlayabilmemiz gerekiyor. Dolayısıyla, yakın, anlık tecrübede üç faktörün varolduğunu görmekteyiz: Bunlar, geçmiş, şimdi ve gelecek'tir. Sonlu varoluşun ânındalığı, işte bu şekilde, onun perspektifini oluşturan genişlemenin sonsuzluğundan mahrum olmayı reddeder.

Yine somut, fiîlî gerçekliğin, kendi fiîlî tahakkuk alanının ötesindeki potansiyelliklerle alakasının koparılmasını nasıl reddettiğini de anlamak durumundayız. Somut gerçekleştirimin -yani tarihî gerçekliğin- temel karakteri, türlü alaka ve irtibat biçimlerini dışlayan potansiyelliklerle donatılmış olmasıdır. Şimdi'ki gerçeklikte, geçmiş'in, kısmen yeniden-üretilen, kısmen de dışlanan, dışta bırakılan çeşitli karakteristikleri vardır; yine şimdide tekrarlanan kısmen paylaşılan, kısmen de dışta bırakılan vardır ve nihâyet kısmen hazırlanılan, kısmen de dışta bırakılması düşünülen geleceğin türlü imkânları vardır. Şimdi'deki bir gerçekliği, geçmiş'e, şimdi'de tekrarlanan gerçeğe, geleceğe ve yaratıcılık biçimlerinin korunmasına ya da yıkılmasına atıf yapmadan tartışmak, kâinâtı, sahip olduğu önemlilik hakîkatinden mahrum bırakmak demektir. Perspektifin olmadığı bir yerde veya durumda, kaçınılmaz olarak gelişigüzellik ve keyfîlik hüküm sürer.

Sözgelişi, bir konser salonunda, o ânlık bir zamana özgü belli bir ses hacmi veya akustiği vardır. Yine ardışık tecrübe anlarına hâkim olan bir senfonik ses düzeneği vardır. Ve nihâyet bir de, tabiatıyla, orkestrada yer alan sanatçıların, orkestra şefinin ve kompozitörün yaratıcı kabiliyetlerinin çokluğu diye bir gerçeklik vardır. Anında gerçekleştirilen türlü statik formların varlığı duygusu ve gerçekliği sözkonusudur: Enstrümanların formları, orkestranın mekâna uygun bir şekilde yerleştirilmesi, her ânlık sesin matematiğe dayalı olarak hesaplanması ve nihâyet müzik eserinin kendine özgü bir şekilde icra edilmesi gerçekliği gibi. Sonuçta, bu tecrübeyi karakterize eden dört farklı gerçeklik biçimi ile karşı karşıyayız.

Her şeyden önce, estetik tecrübede üç ana yön mevcuttur: Kabiliyet gerçeği, icra olunan veya ortaya konan eserle birlikte bazı temel hakîkatlerin gün ışığına çıkması gerçeği ve nihayet bir de sanatçıda gözlenen bir heyecan ve gerginlik hâli.

Üç ayırım temelini Açıklık, Belirsizlik ve Düzen ile Düzensizlik, İyi ve Kötü olarak üç ana başlık altında belirginleştirir ve inceleriz.

Ve son olarak, yaratıcı süreçte ima ve işaret edilen iki temel varoluş türü veya biçimi vardır: Birincisi, potansiyel arzu ya da özlem ile gerçekleştirilmiş bir olguda çifte mevcûdiyet gösteren ezelî formlardır. İkincisi de, şimdi'deki geçmiş ve şimdi'nin ânındalığı olarak ikili varoluş biçimi sergileyen gerçekleştirilmiş gerçeklik ya da olgudur. Ayrıca şimdi'nin ânındalığı, gerçekleştirilmemiş bir gelecek arzusu ve özlemiyle yanıp tutuşur. İşte düşünürün bu dört tecrübe biçimine nasıl yaklaştığı, felsefenin alacağı şekli ve düşüncenin hayat pratiği üzerindeki etkilerini belirler.

BEŞİNCİ BÖLÜM

SÜREÇ BİÇİMLERİ

1. -Bu bölüm ile bir sonraki bölümün konusu, tarihî dünyanın içinde vukû bulan kompozisyonlar tarafından gerçekleştirilen çeşitli birlik veya bütünlük biçimlerinin mülâhazasından doğmuştur. Bu tür düzenlemelerin örnekleri, kalp veya nabız atışlarının titreşimleri, moleküller, taşlar, bitkilerin hayatları, hayvanların hayatları ve insanların hayatlarıdır. Burada yapacağımız tartışma, daha sonra, en geniş anlamıyla sosyoloji, tabiat kanunları, mekân-zaman'la ilintili bağlantılar gibi daha belirsiz birlik veya bütünlük biçimleri meselesine kadar uzanacaktır.

Burada geliştireceğimiz argüman, çoklu potansiyel biçimlerinin arasında amaç sabitliğinin ve sonlu gerçekliğin sonlu öneminin ötesinde varolmasının sözkonusu olmasından ötürü bu nihâî birlik veya bütünlük biçiminin ele alınması meselesine geçecektir. Başka bir deyişle burada soracağımız ve cevabını arayacağımız soru şudur: Sonlu'nun sahip olduğu önem, sonsuzun sahip olduğu öneme nasıl [ve neden] ihtiyaç duyar?

İşte Descartes, bu bağlamda ve bu anlamda Mükemmellik sorununu tartışır. Descartes, son derece sınırlı ve bir o kadar da muğlak bir fikri [gündeme getirmeyi] tercih etmişti. Descartes, tartışmasını, yanlış bir öncül üzerinde temellendirmişti: Şöyle ki: Statik bir varoluşla nihâî bir mükemmelleşme, bizim

tecrübemize uygun bir fikri oluşturur, diye düşünüyordu Descartes. Oysa, Descartes'ın bunun yerine, daha geniş kapsamlı bir nosyon olan Önemlilik nosyonunu tercih etmesi, benimsemesi ve şu temel soruları sorması gerekirdi: Hangi anlamda "kâinâtın bir önemi" vardır? "Sonluluğun önemi", "sonsuzluğun önemi" fikrini de gerektirir mi?

2.-Burada ilk dikkat çekilmesi gereken nokta, küçük kompozisyon birimlerinden daha büyük kompozisyon birimlerine geçerken bu geçişimizin tesadüfî bir geçiş'ten zorunlu bir geçişe dönüştüğü gerçeğidir. Bir seminerin tek bir cümlesinde, büyük bir tesadüf unsuruna rastlarsınız. Bir bütün olarak bu seminer, semineri gerçekleştiren seminercinin karakterinden bazı zorunlu unsurları veya özellikleri yansıtır. Seminercinin karakteri, bütün hayatı boyunca içinde yaşadığı sosyal çevre'nin ya da vasat'ın sunduğu şeyler tarafından şekillenen izleri taşır ve yansıtır. Bu sosyal şartlar, içinde yaşanılan tarihî [zamanla ve mekânla mukayyet] döneme ait ve bağımlıdır; dolayısıyla bu dönem, bu gezegendeki hayatın izlediği gelişimin, seyrüseferin bir ürünüdür. Bu gezegendeki hayat, bizim yaşadığımız tecrübede de günyüzüne çıktığı hâliyle zamanla-mekânla kayıtlı yıldızlar sistemi müşâhede edilen düzen'e bağ/ım/lı olarak sürer. Bu husûsî düzen biçimleri, her ne sûretle olursa olsun, nihâî bir zorunluluk sergilemezler. Tabiat kanunları, bizim pek fazla farkında olmadığımız geniş bir aktivite dönemi veya süreci içinde hâkim olduğu gözlenen aktivite biçimleridir.

İşte tam bu noktada bir problemle karşı karşıya kalıyoruz: Bütün bir zaman ölçeği boyunca genişleyen düzen biçimleri de mevcuttur. Bununla birlikte, tecrübenin önemliliğinin uygun ve istikrarlı bir düzene ihtiyaç duyma zorunluluğu vardır. Tam bir kafa karışıklığı, tam anlamıyla bir gerilime yol açabilir. Ama yine de tarihin geçişkenlikleri, düzen biçimlerinin geçişkenliklerini sergiler. Tarihî bir dönem, zamanla yerini başka bir tarihî döneme terkeder. Eğer bu yeni tarihî dönemi, eski dönemde hükümfermâ olan düzen biçimleri ve bunların kavramları, algılama biçimleri açısından anlamakta ısrarcı olursak, işte o zaman, karşımıza daha fazla kafa karışıklığından başka bir şey çıkmaz.

Ama öte yandan da tarihî dönemler arasında kes/k/in ayırımlar da yoktur. Her zaman kısmen hâkim, kısmen tedirgin düzen biçimleri mevcuttur. Düzen,

hiçbir zaman tam olarak tesis edilemez; tedirginlik ve kargaşa da hiçbir zaman tam anlamıyla bir tedirginlik ve kargaşa olarak vukû bulmaz. Her şeye rağmen hâkim düzenin içinde bir geçiş/kenlik mevcuttur. Ve yeni hâkim düzen biçimlerine geçiş de her zaman mümkündür. Bu tür bir geçiş, önceden hâkim olan düzenin hâkimiyetinin yol açtığı bir tedirginliktir. Bununla birlikte, eski düzen biçimleri, yeni düzeni reddederken bile, önemli bir tecrübenin temel bir vazgeçilmez şartı olarak yeni düzene yavaş yavaş uyum sağlar. Düzen biçimlerinin, düzen yeniliğinin, başarı ve başarısızlık kıstaslarının hedeflerini izah edebilmek durumundayız. Ne kadar zor ve zorlu da olsa, az biraz anlama çabasının ötesinde, bu tarihî sürecin özelliklerinden hiç de tecrübenin sunduğu akılcılığa benzer bir hoşnutluk duymayız.

Batı felsefesinin gelişimi, statik zaman-mekân ve fizîkî düzen biçimleri zorunlu varsayımından ötürü bir hayli kötürümleşmiş ve teklemek zorunda kalmıştır. Son iki yüzyıldan bu yana, bilimsel bilginin gelişimi, eksikliği apaşikâr bir gerçek olmasına rağmen bu tür bir varsayımın temelini bütünüyle yerle bir ederek yok etmiştir. Oysa bu tür bir ihtiyaç bizzat bilim adamları tarafından bile açıkça dile getirilmektedir. Bu, bunu açıkça inkâr edenler, kabul etmeye yanaşmayanlar tarafından da örtük bir şekilde kabul edilen bir gerçektir. Şu ânki mevcut literatürde, aynı yazarların, bir yandan tabiî düzen'deki kırılmaları, aksaklıkları inkâr ettiklerini ama öte yandan da, böylesi bir şeyi inkâr etmenin gerekçelerini inkâr ettiklerini ve aynı zamanda da kendi inkârlarını meşrûlaştıracak felsefî nedenler veya gerekçeler aramayı meşrûlaştırma çabalarını da inkâr ettiklerini gözlemliyoruz.

O yüzden, önce, tecrübenin yoğun bir şekilde gerçekleştirdiği düzen'e doğru yönelişi[n nedenlerini] izah etmek zorundayız. Ayrıca düzen gerilimini ve herhangi bir özel düzen formunda zorunluluğun yokluğunu da açıklamak mecburiyetindeyiz.

3.-Ama burada önce Süreç fikrini inceleyeceğiz. Süreç fikrinin kavranılması, veri, form, geçiş/kenlik ve sorun gibi iç içe geçmiş olguların analiz edilmesini gerektirir. Yaratıcılığın tabiî nabız atışlarını ürettiği, her bir nabız atışının tarih gerçekliğinin tabiî bir birimini teşkil ettiği bir süreç ritmi vardır. Bu şekilde, irtibat hâlindeki kâinâtın sonsuzluğunun orta yerinde sonlu ger-

çeklik birimlerini belli belirsiz olarak görebiliriz. Eğer süreç, fiîlîlik açısından temel, vazgeçilmez bir şeyse, o zaman, her nihâî münferit gerçeklik bir süreç olarak tasvir edilebilir olmalıdır. Newton'cı madde tasviri ve tarifi, maddeyi zamandan soyutlar.

Madde'yi "bir ân'da" algılar. Aynı şey Descartes'ın tasvir ve tarifi içinde de sözkonusudur. Eğer süreç, temel, vazgeçilmez bir gerçeklik ise, bu durumda, bu soyutlama yanlıştır.

Şimdi de, her bir fenomen birimini karakterize eden, iç içe geçmiş veri, form, geçişkenlik ve sorun konularını daha ayrıntılı olarak incelememiz gerekiyor. Ancak kes/k/in bir soyutlama yaparak incelememize başlamalıyız. Tam olarak gerçekleşmiş, ete kemiğe bürünmüş fenomen, tarihî dünyadaki ve form alanındaki ilişkilerinde bir sonsuzluğa sahiptir; başka bir ifadeyle, bu tür fenomenlerin her birinin kendilerine özgü bir kâinât idrakleri veya tasavvurları vardır. Bu ilişki veya irtibatları dakîk bir şekilde seçtiğimiz zaman bu kâinât perspektifinin varlığını idrak edebiliriz. Soyutlayarak belirginleştirdiğimiz bu ilişkiler ya da irtibatlar, soyutlama yaptığımız yerden gelen sonsuzluğu tam olarak anlamak durumundadırlar. Bu süreçte, analiz yapmaktan ziyade tecrübe eylemi yaparız aslında. Zira biz kâinâtı tecrübe ederiz; oysa kâinâtın ince ayrıntılarını şuurumuzda analiz ederiz.

Her hangi bir fiîlîliğin nabız atışlarını ele veren veriler, bu nabız atışlarıyla ilişkisi bakımından daha önce var olan kâinât tasavvurunun muhtevasının bütününden teşekkül eder. Bu veriler, ayrıntılarının çokluğunda idrak edilen işte bu kâinâtın kendisidir aslında. Bu çoğulluklar, önceden varolan nabız atışlarıdır ve ayrıca ya gerçekleştirilmiş form olarak ya da gerçekleştirilme potansiyelleri olarak eşyanın tabiatında kök salan form biçimleri vardır. Hâl böyle olunca, veri/ler, vukû bulmuş olan, şu ân vukû bulmakta olan ve gelecekte vukû bulabilecek olan fenomenlerden teşekkül eder. Ve bu ifadelerdeki "olmak" fiili, tarihî fiîlîliklerle bir alakanın varlığını gösterir bize.

İşte veriler, bunlardır ve bu verilerden geçiş/kenlik formuna sahip olan bir süreç ortaya çıkar. Bu süreç birimi, sözkonusu fiîlîliğin "kıymetli bir armağan"ıdır. Bu, bir kompozisyon, bir gelişme ve bir yok olma sürecidir. Fiîlî olarak olma, varolma sürecinde karşılaştığımız her ayrıntı, diğer ayrıntılara yap-

tığı göndermelerin eşliğinde kendi gelişimini sağlar. Bu tür bir faktörün etkin'liği, süreçte sözkonusu fonksiyonu yerine getiren sözkonusu ayrıntıyla uzlaştırılmaması gereken verideki unsurların ortadan kaldırılmasını, yani ayıklanarak yok edilmesini gerektirir.

İşte bundan sonraki süreçte, ayıklama ya da yok etme, olumlu bir gerçeğe dönüşür; böylelikle ayıklanarak devre dışı bırakılan verinin arkaplanı, bütün bir nabız atış sürecine bir hissetme, bir duyumsama tınısı ekler. İster sosyal, ister şahsî olsun, tarihin hiçbir gerçeği, bu gerçeğin kaçındığı şeyin ne olduğunu ve kaçışının darlığını biz bilebilinceye kadar tam olarak anlaşılıp idrak edilemez. Kuzey Amerika'daki Avrupalı ırkları, İspanya'nın 19. yüzyılda Kaliforniya, 16. yüzyılda ise İngiltere üzerinde hâkimiyet kurma girişimlerinin başarısızlıkla sonuçlanmasından bağımsız olarak anlaşılamaz.

Bütün fiîlî durumlar, fiîlî verilerden elde edilen form'un ete kemiğe büründürülmesini gerektirir. Bu [süreç], hem niteliklerin kompoze edilmesi, hem de bir kompoze etme biçimi'dir. Kompoze etme biçimi, bu formların / biçimlerin, veri'de ete kemiğe büründürüldüğü hâliyle sonlu bir kompoze etme sürecine nasıl mü/dâhil olduklarını belirler ve böylelikle ihata etmeleriyle ve dışarıda bırakmalarıyla kendine özgü yeni bir gerçeklik [fiîlî bir durum] kazanır. Karmaşık veri form'uyla ilgili olan ve yeni bir gerçekliğin [fiîlî durum'un] tamamlanmasına kaynaklık eden bir süreç biçimi vardır. Kâinâtın tarihî [zamanla ve mekânla kayıtlı] karakteri, onun bizatihî kendi özüne mahsus bir husûsiyettir. Tamamlanmış bir olgu, geleceği şekillendiren veya şekillendirecek olan aktif veri arasındaki yerini alan, alması beklenen bir olgu olarak anlaşılır, anlaşılmalıdır.

İncelediğimiz süreci, tamamlanmış bir süreç olarak incelediğimiz zaman, bu, diğer yaratma işlemleri ve eylemleri için gerekli olan aktif veri tabanını hâlihazırda analiz ettiğimiz anlamına gelir. Kâinât, "cam kafes"lere hapsedilen türlü varlıklara sahip bir müze değildir. Ayrıca kâinât, tedirgin etmeyen bir "zehir"le uygun adım ileri doğru yürüyen bir asker kıtası gibi bir şey de değildir. Bu tür fikirler, yalnızca modern bilimin uydurduğu "masal"larından başka bir şey değildir. Aslında, eğer bu tür masalların amaçları çok iyi okunabilirse, çok yararlı bir şeye de dönüştürülebilirler. Bilim, belli gözlemleme bi-

çimleri içinde gerçekten önem arzeden büyük ortalama etkilerle [sonuçlarla] ilgilenir sadece. Ancak insan düşüncesi tarihinde, hiçbir bilimsel sonuç, konuyla ilgili bilgimizin inceliklerindeki köklü değişimden nasibini almadan varlığını sürdürebilmiş değildir.

4.-Geçiş/kenlik formu fikrini inceleyebilmek için, bu fikre ilişkin en basit örneklerden biri üzerinden bu tartışmayı sürdürmek niyetindeyim. Sözgelişi, spesifik süreç biçimleriyle ilgilenen bir alan olarak aritmetiği burada -konumuzla ilişkisi bakımından- örnek olarak ele alalım. Bu ilke'nin [aritmetik ilkesi'nin] bir sonucu olarak, her bir küme, bir *orada-lık* tecrübesi yaşar. Ardından, iki kümenin tek bir küme içinde kaynaşmasına tanık oluruz. Bu yeni ortaya çıkan, oluşan küme'nin niteliğini sayı açısından inceleriz. Bu kaynaşma sürecinin, münferit şeyi koruduğu gözlenen aynı ilke'ye dayanarak, zorunlu bir şekilde, altılık bir küme'de ortaya çıktığı doğru değildir.

Tartışmayı daha bir derinleştirmek ve dolayısıyla daha anlaşılır bir şekilde vuzûha kavuşturabilmek için, bir başka örnek daha verelim burada: Sözgelişi, su damlalarını inceleyelim: Her su damlası, teker teker damlarken, yüzeygeriliminin görünümüyle birlikte damlar yere. Burada her biri üç kez damlayan iki ayrı küme farzedelim: Kaynaşma süreci, bir damlanın düşmesinden sonra gerçekleşen bir çarpışmaya ve kaynaşmaya tanık olabilir; ya da damlanın yere düştüğünde ilk hâlini yitirdiği ve sanki elli damlalık bir küme'nin damlalarını andıran bir görünüm ortaya çıkabilir. Normalde "iki kere üç" işleminde varsayılan bu süreç, uygun münferitleşme ilkesi'nin bozulmadan sürdüğü bir süreçtir. Ne var ki, bu "münferitleşme ilkesi" kavramı, muğlak bir kavramdır. Doktor, hastasına, kişiden iki çay kaşığı şurup içmesini tavsiye etmiştir. Ama hasta, şurubu yemek kaşığıyla almıştır. Hâl böyle olunca, çay kaşıklarıyla gerçekleştirilmesi arzulanan münferitleşme önemli olmayabilir ama hiçbir zaman gerçekleştirilemeyebilir de.

"İki kere üç, eşittir altı eder" önermesi, kaynaşma sürecinde korunması arzulanan belirlenmemiş bir niteliğin mevcûdiyetini devam ettirmesine yapılan bir göndermedir. "İki kere üç" ibaresi, bu münferitleşme ilkesini besleyen kaynaşma süreci biçimine göndermede bulunur. Bütün bu söylediklerimizi, tek bir genel ifadeyle dile getirmek gerekirse şunu söyleyebiliriz: Aritmetik ibare-

ler, belli başlı bazı kesin aritmetik niteliklere sahip bir küme'de karşımıza çıkan özel süreç biçimlerine gönderme yaparlar. Bu sürecin kendine özgü özel bir formu vardır ve bu süreç, burada sözkonusu edilen şartlarda, bu niteliğini koruyan karmaşık bir mevcûdiyette ya da şey'de ortaya çıkar.

Tartışmayı, ilk bakışta sanki gelişigüzelmiş gibi görünebilecek örneklerden yola çıkarak biraz uzattığım için üzgünüm. Muhtemelen bazılarınız, yaygın bir inancı ters yüz ederek argümanımı geliştirmeye çalıştığımı fark edecektir. Hâkim modern yaklaşım, "iki kere üç, eşittir altı eder" önermesinin bir totoloji olduğunu söyler bize. Ki bu, "iki kere üç"ün, "altı" ile aynı şey olduğunu söylemek demektir. Sonuçta, gördüğünüz gibi, bu son cümlede, herhangi yeni bir hakîkatle karşılaşabilmiş filan değiliz. Ben, şahsen, bu son cümlenin, bir süreci ve bu sürecin ima ettiği meseleyi gören, hesaba katan bir cümle olduğunu düşünüyorum. Elbette ki, bir sürecin sözkonusu ettiği mesele, kendisinin ötesindeki türlü süreçlerin malzemesinin bir parçası olan bir meseledir. Ancak "iki kere üç, altı eder" soyutlaması bağlamında, "iki kere üç" ibaresi, akıcı bir süreç biçimini; "altı" ibaresi ise, tamamlanmış bir gerçekliğin niteliğini ifade eder.

Dil ve sembolizm yorumumuzda oldukça naif bir tutum takınıyoruz. Böyle olunca da, derin ve incelikli anlam farklılıklarını kaçırıyoruz. Eğer "altı, yedi'ye denk değildir" dersek, o zaman, "altı" ile "yedi"nin özdeşliklerini inkâr ediyoruz demektir. Bu ibaredeki "eşit" sözcüğü, "özdeş" anlamına gelir. Ama öte yandan, eğer " iki kere üç, eşittir altı eder" dersek, işte o zaman da, süreç meselesinin, "altı"nın niteliğiyle birlikte varolan bir şey, bir mevcûdiyet olduğunu söylemiş oluruz. Dahası, eğer "iki kere üç, iki ile dört'ün toplamına eşittir" dersek, o zaman da, aynı sayı özelliklerine sahip kompoze etme biçimlerinde, iki farklı sürecin ortaya çıktığını söylemiş oluruz. Dolayısıyla bu noktada "eşit'lik" -ya da "dır"- sözcüğünün anlamları her ayrı durumda farklı anlamlar taşır. Benim buradan vardığım nihâî sonuç şu: Matematik, daha sonraki süreçlerin unsurları olan formlara dönüşen belli süreç biçimleriyle ilgilenir. Hatırlanacağı üzere, önceki bölümde, süreç form'u kavramının, anlamını, matematikte kullanıldığı hâliyle sonsuz diziler kavramına da verdiğine dikkat çekmiştik.

Bu tartışma, Eflatun'un, bizzat kendi geliştirdiği ebedî matematik formlarının, sürece zarûrî olarak göndermede bulunduğu fikrinin gecikmiş bir hatırlanmasıdır aynı zamanda. Bu doktrin, "hayat ve hareket"in zorunluluğuna göndermede bulunduğu ölçüde Eflatun'un doktrinidir aslında. Ancak Eflatun, bunu zaman zaman fikrî gündemine almıştı. Ve süreci, salt görünüş'le özdeşleştirmeye ve mutlak hakîkati de geçişkenliği olmayan bir gerçeklik formu olarak algılamaya mütemayildi. Zira ona göre, kendi algılayışı açısından, matematik, değişmez ezelî gerçekliğe aitti. Eflatun, işte bundan sonra "totoloji"yi kabul ediyordu.

5.-Herhangi bir varoluş türünün mahiyeti; esas itibariyle veri, bu veriyle irtibatlı bir forma sahip olan süreç ve daha sonraki süreç için veri alanında karşılaşılan mesele'den -kısacası veri, süreç ve mesele'den oluşan yaratıcı aktivitedeki sonuçlarını gönderme yapmakla açıklanabilir.

Bunun alternatifi, kâinâtı, hayat ve hareketin yalnızca hayalden ibaret olduğu, kuru bir totolojik mutlak'a indirgemektir. Matematiğin keşfi, tıpkı bütün diğer keşifler gibi, hem insan idrakini geliştirmiş, hem de yeni yanılma biçimleri üretmiştir. Matematiğin yanılgısı, "hayat ve hareket"ten yoksun bir form doktrini geliştirmek olmuştur.

Zihinleri oldukça aktif olan Grek düşünürleri Mısır medeniyetinin düşüncesiyle temasa geçtikleri zaman, matematikte ulaşılan son gelişmelerin etkisiyle Grek felsefesinde "üstün varlık" kavramı Grek düşüncesine girmiş oldu. Grek düşünürleri, matematiğe dayalı nosyonları büsbütün yanlış anlamışlardı. Matematiğe dayalı bütün fikirlerin iç içe geçme sürecine atıf yapması sözkonusudur. Bizatihî sayı kavramının kendisi, münferit birimlerden ortak küme'ye kadar süreç kavramına ve işlemine göndermede bulunur. Son sayı, bu birimlerden hiç birine ait değildir. Ve ortak küme'nin elde edilme biçimini ve yolunu nitelendirir. Durum bu olunca, "altı eşittir altı" önermesinin, salt bir totoloji olarak nitelendirilmesi gerekmez. Aksine bu önerme, "altı" sayısı, daha sonra gelişecek sürecin veri alanının bir niteliği olarak altı sayısında ortaya çıkan özel kompoze etme biçimine hâkim olan bir olgu olarak alınabilir ve değerlendirilebilir. Salt statik sayı olarak görülebilecek herhangi bir şey mevcut değildir. Dünya sürecinden soyutlanmış bir şey ola-

rak algılanan çeşitli süreçlerde kendi fonksiyonlarını yerine getiren sayılar vardır sadece.

Hâl böyle olunca, dünya-süreci kavramı, sürecin bütünlüğü fikri olarak algılanacaktır. Üstün varlık fikri, tarihî alan'daki herhangi bir özel dönemin verileriyle sınırlandırılmaması gereken ve kompoze etme sürecindeki bir fiîlîlik durumuna mutlaka tatbik edilmesi icap eden bir fikirdir. Bu üstün varlık fikrinin fiîlî olarak tatbiki, onun kavram eksenli algı ve arzusunun sonsuzluğu üzerine gerçekleştirilir ve onun süreç formu, bu arzunun dünya-sürecinden alınan veriyle kaynaşmasından teşekkül eder. Üstün varlığın dünyadaki fonksiyonu, canlı tecrübe üretmeyi amaç edinmektir. Üstün varlık fikri, potansiyelliğin kaynağı veya deposu ve başarının koordine edilmesidir. Üstün varlık fikrinin süreç formu, sözkonusu sürecin başlatıldığı veriyle mütenasiptir. Mesele, fonksiyonunu, geleceğin tarihî dünyasında veri alanında iş görecek bir işlem olarak kabul eden müşterek kompoze etme eylemidir.

Bizim tecrübelerimizin verileri iki çeşittir: Bu veriler, fiîlî olarak gerçekleştirilmiş ve gerçekliğin potansiyelleri olarak analiz edilebilir verilerdir. Dahası bu potansiyellikler, veri'nin ya da mesele'nin gerçekleştirilmesine uygun özel bir durum olmanın ötesinde uzanan bütünüyle soyut potansiyellikler olarak ve bu tür gerçekleştirilme biçimlerine bir şekilde yakınlığından ötürü görülen potansiyellikler olarak analiz edilebilirler. Kompoze etme biçiminin bu dayatması, veri'nin koruma ve dışlama'ya tâbi olduğu enerjik bir belirleyicilik gücünün doğuşunu gerektirir.

Veri'de büyük bir karşılıklı uyum/luluk olduğu sürece, enerjik kompoze etme biçimi, bu uyumlanmayı mesele'ye aktarır ve böylelikle geleceğin yekpâre olmasını teminat altına alır. Dolayısıyla burada yığınla küçük değişim arasında özdeşliklerin büyük ölçekli bir şekilde korunmasının temeline sahip oluruz. Gezegenler, taşlar, yaşayan varlıklar, bütün bunların hepsi, özdeşliğin ya da kimliğin geniş ölçekli bir şekilde korunmasına tanıklık ederler. Ama öte yandan da bu özdeşliğin kısmîliğine de tanık olurlar. Fiilen tahakkuk eden hiçbir "şey", kendi önceki ben'iyle özdeşliğini tam olarak koruyamaz. Gerçekleştirilen fiîlî durumdaki bu öz-kimlik, yalnızca kısmîdir. Bunu, belli amaçlar için benimser yalnızca. Ve belli türdeki süreçler üzerinde hâkimiyet kurar.

Bununla birlikte, diğer süreç türlerinde, farklılıklar önemlidir ve öz-kimlik ilginç bir hikâyedir. Gerçek bir hâkimiyet veya mülk tevârüs etmek için, 30 yaşındaki bir adamın kimliğinin, on aylık çocukkenki kimliğiyle özdeşliği çok belirgin bir görünüm arzeder. Bir yatla denizde gezintiye çıkabimek için, adamla çocuk arasındaki farklılıkların olması zorunludur; işte bu noktadan itibaren özdeşlik, metafizik gerekliliğini yitirir. Kimlikler ya da özdeşlikler muhafaza edildiği sürece, düzenli tabiat kanunları hükümfermâdır. Özdeşlikler çözülmeye yüztuttuğundaysa, bu tabiat kanunları değişime tâbî olur. Ancak bu değişimin kendisi de tabiîdir. Münferitte değişim, örneğin, bebeklikten yetişkin biri hâline gelen kişide gözlenen değişimde olduğu gibi, bir değişim yasasının varlığı gözlemlenir. Ne ki, bu değişim yasalarının kendileri de değişime tâbîdir. Sözgelişi, canlı varlık türleri, yeşerir ve solarlar; medeniyetler yükselir ve çökerler; gök cisimleri tedrîcî olarak teşekkül ederler ve türlü aşamalardan geçerler.

Fiilen yaşandığı hâliyle bu örneklerden herhangi birinde, yeni çevre'ye bağ/ım/lı, yeni tabiat yasalarına tâbî yeni varlık veya varoluş türleri ortaya çıkar. Başka bir deyişle, veri, süreç biçimleri ve yeni verilerle birlikte gündeme gelen meseleler, bütün bunların hepsi, kendi dönemlerine ve kendi dönemlerinde hâkim olan süreç biçimlerine bağımlıdırlar.

Hiçbir şey, süreç biçimlerinin neden olduğu olağan dışı karmaşanın veya kargaşanın yol açtığı duygusal tedirginliği ve bunalımı izlemekten daha ilginç değildir. Tedrîcî kaymalar, savrulmalar normal karşılanır ve kabul edilir. Ancak insan tecrübesinde ânî ve hızlı değişimler yaşandığı zaman, insan tabiatı birdenbire histerik bir hâl alır. Sözgelişi, şişekler, depremler, fırtınalar, sosyal alışkanlıklarda gözlenen devrimler, şiddetli ve ağır hastalıklar, her şeyi alt üst eden, harabü türab eden büyük yangınlar, savaşlar, bütün bu büyük hâdiselerin hepsi, büyük gerginliklere, heyecanlara yol açan hâdiselerdir. Hızlı, ânî değişe bu tür enerjik reaksiyonlar göstermenin hiç şüphesiz ki anlaşılabilir gerekçeleri vardır. Benim burada dikkat çekmek istediğim nokta, tabiî ya da kurallara uygun bir şekilde işleyen düzenin hâkimiyetine ve bu düzenin birdenbire yerle bir olmasına gösterilen duygusal reaksiyonlardır. Büyük ölçekli değişimler vukû bulduğu zaman, zaman zaman gök ya-

rılıp çöküyormuş, cehennemin kapıları sonuna kadar açılıyormuş gibi hisseder insan.

6.-Veri alanı ve mesele konusunda bu kadar tartışma sanırım kâfî. Varoluşun özü, veri alanı'ndan mesele'ye geçişte gizlidir. İşte bu, bir kişinin, bir mevcûdiyetin kendi geleceğini kendisinin belirleme sürecidir. Ölü veri'yi pasif bir biçimde idrak etmemeliyiz. Veriler, bu süreci etkilemeye, bu sürecin formlarını belirlemeye çalışırlar. Dolayısıyla burada salt bu meseleye çakılıp kalmamalıyız. Varoluşun âciliyeti, göz açıp kapayıncaya kadar geçer, gider ve biter. Hayatın canlılığının kaynağı, mesele'yi mesele edinmeyi amaçlayan formlara sahip olan geçiş/kenlik/te gizlidir. Hayatın canlılığının özünde karşımıza çıkan bu fiîlîlik, kendini-teşekkül ettirmeyi amaçlar.

Bu seminerlerde geliştirilen ana doktrinlerden ya da teorilerden biri, (bütün anlamlarında) "varoluş"un, "süreç"ten soyutlanamayacağı fikridir. "Süreç" ve "varoluş" fikirleri, birbirlerini varsayarlar. Bu tezden çıkarsanabilecek bir sonuç, süreçteki bir "nokta" fikrinin yanlış olduğudur. "Nokta" kavramı, burada, sürecin, süreçten mahrum olan nihâî gerçekliklerin kompozisyonları olarak analiz edilebileceği anlamına gelir.

Örnek olarak, şöyle şöyle bir günde öğle vaktinde zaman ölçeğinde bir yayılma ve genişlemeden yoksun olan bir zaman ânının noktasına yakından bakalım. Bu tür bir nokta, süreçten yoksun bir nokta kavramıdır. Aynı şekilde, mekânda bir nokta da, buna benzer bir başka örnektir. Zamanın aksine, mekânın genişlemesi, geçiş/kenlik/in hayaletidir. Bu, sadece bazı geçiş/kenlik süreçleri tarafından tecrübe edilir. Bu gerçek, son otuz küsûr yıl içinde, ışık konusunda geliştirilen bir bakıma naif doktrinler biçiminde belirginlik kazanan modern fizik tarafından fethedilmiştir.

Bu özel durumların temellerini oluşturan ve belirleyen genel ilke, münferitliklerden yoksun süreç ve süreçten yoksun münferitlik fikirlerinin hatalı olduğu ve hiçbir zaman birbirlerine uyumlanamayacağı, uyum sağlayamayacağı gerçeğidir. Hâl böyle olunca da, eğer bu iki yanlış fikirden biri ile işe koyulacak olursanız, diğerini, anlamsız olarak nitelendirip devre dışı bırakmak zorunda kalırsınız.

Aritmetikte geliştirildiği anlamıyla sayı fikrine, başından bu yana, bu tür bir yanlış ayırıma karşı takınılan önkabule yaklaşılagelinmiştir. Her münferit şey, sayıya ilişkin özelliklerden yoksundur; oysa, her statik küme, sayı ile karakterize edilir. Meseleye bu şekilde yaklaşageldiğimiz içindir ki, süreç olgusunun, bizim aritmetik algımızdan yoksun olduğu gözleniyor. Dolayısıyla çarpık metafizik algısının mabedi olan matematik bir test alanı olarak algılanmaktadır.

Eflatun, matematik hakkında düşündüğü zaman, matematiği, değişmeyen bir form dünyası olarak algılıyor ve onu, geçiş [geçişkenlik ya da geçicilik] dünyasındaki taklidin tam zıddı bir olarak konumlandırarak kıyaslıyordu. Bununla birlikte, Eflatun, eylem ya da fiîlî durum gerçekliklerini düşündüğü zaman ise, tam karşıt bir bakış açısına zıplayıveriyordu. Ve formları, anlamsız bir boşluktan kurtarması için "hayat ve hareket"i yardıma çağırıyordu.

Bu seminerlerde, Eflatun'un ikinci doktrinini, yani hayat ve hareket fikrini benimsedik. "Toplama", "çarpma", "seriyal form" vesaire gibi matematik eksenli kaynaşma biçimleri, süreç biçimleri olarak kabul edilmiş ve yorumlanmıştır. Çokluk / kesret fikrinin bizatihî kendisi ise, veri'nin, bir mesele bütünlüğü'nü yeni bir veriye kazandırdığı süreç biçimi'nden soyutlanarak değerlendirilmiştir.

7.-Süreç fikri de, münferitlik fikri de birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Birbirlerinden kopuk olduğu zaman, anlam büsbütün buharlaşır. Süreç biçimi (ya da bir başka ifadeyle, arzu ya da özlem), karakterini, burada sözkonusu olan münferitlerden / tikel'lerden alır ve bu münferitlerin karakterleri, yalnızca onların ortaya çıkmasına imkân tanıdıkları süreç açısından anlaşılabilir ve anlamlandırılabilir.

Tam bu noktada, bu doktrinle ilgili netameli, zor bir sorun sökün ediveriyor: Akıl yürütmenin bütünlük veya küllîlik arzettiğine ilişkin herhangi bir fikir nasıl haklılaştırılabilir? Zira eğer süreç, münferitlere bağ/ım/lı ise, bu durumda, farklı münferitlerle birlikte, süreç biçimi de farklılık arzetmeye başlar. Dolayısıyla, bir süreç olgusu için söylenen bir şey, başka bir süreç olgusu için aynen söylenemez. Burada sözkonusu ettiğimiz benzer bir zorluk, farklı süreçlerde karşımıza çıkan bir münferit'in kimliği veya özdeşliği fikri için de geçer-

lidir. Hâl böyle olunca, bizim burada geliştirdiğimiz doktrinin rasyonalitenin temelini temelden sarstığı günyüzüne çıkmış oluyor.

Başka türlü söylemek gerekirse, burada dikkat çekmeye çalıştığımız nokta şudur: Her münferit şey veya mevcûdiyet, kendisinin mü/dâhil olduğu her süreci etkiler ve böylelikte herhangi bir süreç, sözkonusu husûsî şeylerden bağımsız olarak değerlendirilemez. Yine aynı şekilde, bunun tersi de doğrudur. Durum böyle olunca, mantık ve matematiğin mutlak olarak genel [veya her şeyi açıklamaya muktedir, metafizik bir konuma yerleştirilen, küllî] bir fenomen olma özelliği ortadan kalkar. Ayrıca varılan sonuç ya da tümevarım da herhangi bir şekilde varolma temelini ve meşrûiyetini büsbütün yitirir. Çünkü başka şartlar altında, bambaşka sonuçlarla karşılaşmak mümkün olacaktır artık.

Bu problemi irdelerken dikkat edilmesi ve dikkat çekilmesi gereken ilk nokta, bu problemin zorluğunun, sağduyu açısından sözkonusu olduğu gerçeğidir. Çeşitli bilimler ve birbirinden farklı araştırma alanları arasında yapılan ayırımlar, bu noktayı çok iyi resmederler. Hiç kimse, jeolojiyi, Shakespeare'in sone'leri ya da Bach'ın füg'lerini değerlendirmek için bir hazırlık, bir ön aşama olarak araştırmayacak veya araştırma alanı olarak görmeyecektir. Zira jeoloji alanında kaleme alınan bir risalede [kitapta ya da makalede] tartışılan, inceleme konusu edilen şeyler, sone'lerden de, füg'lerden de dağlar kadar farklı, birbirinden uzak şeylerdir. Bununla birlikte yine de sone'ler veya füg'lerle jeolojik araştırma ve tartışma konuları arasında bir kıyaslamanın, bir benzerliğin mevcut olduğundan da sözetmek mümkündür. Kimi zaman, bu kıyaslamalar ya da benzerliklerin önemi artar. Sözgelişi, Grekler, yaylı sazların boyutları ile müzik notalarının harmonileri; ya da bir binanın boyutlarının ölçütleriyle bir yapının güzelliği arasında dikkat çekici kıyaslamaların veya benzerliklerin olduğunu keşfetmişlerdi.

Görüldüğü gibi, ayırımlardan kaynaklanan farklılıklar, mutlak değildir. Benzerlikler, çeşitlilikler arasında da mevcûdiyetlerini sürdürürler. Rasyonalizmin başvurduğu işlem, bir analoji tartışmasından ibarettir. Rasyonalizmin sınırlılığı, rasyonalizmin kaçınılmaz çeşitliliğinden başka bir şeyle ilgili değildir. Medenî düşüncenin gelişimi, çeşitlilikler arasında ve ortasında özdeşlik-

lerin [müşterek noktaların] keşfi olarak tasvir edilebilir. Sözgelişi, bir günler küme'si ile bir balıklar küme'si arasındaki sayı özdeşliklerinin keşfi bunun bir örneğidir.

Dünyanın bir bütün olarak anlaşılması ve anlamlandırılması, süreç'in, sözkonusu özdeşlikler ve farklılıklar açısından analiziyle gerçekleşir. Münferitlerin / tekillerin kendine özgülükleri, onların iç içe geçmişlikleri demek olan müşterek sürecin kendine özgülüklerinde yansımasını bulur. Dolayısıyla araştırmamıza, iki -uç- noktanın herhangi birinden de yola çıkarak başlayabiliriz: Başka bir ifadeyle, önce süreç'i anlamaya çalışabiliriz; ardından da münferitlerin niteliklerini inceleyebiliriz; ya da önce münferitlerin niteliklerini anlama çabası içinde olabiliriz; sonra da ilgi süreci teşekkül ettiren fenomenler olarak algılayıp yorumlayabiliriz. Dolayısıyla, gerçekte, burada yapılan ayırımlar, yalnızca bir vurgu/lama meselesinden başka bir şey değildir.

Ancak kendi varoluşlarını oluşturan münferitlerin ve süreç biçimlerinin birbirinden ayrı olarak ele alınıp değerlendirilebileceği bu soyutlama imkânı, bütün bir düşüncenin temelinde yatan temel bir sezgi fenomenini gün ışığına çıkarır. İşte bu sezgi fenomeni, münferit olgunun tecrübesinden niteliğin kavranışı sürecindeki aslî bir temelde vukû bulur. Dolayısıyla biz, olguların ardışıklığının ortasında karakterin ya da niteliğin istikrarı kavramına doğru adım adım ilerleriz. Başka bir deyişle, belli bir ardışıklık çizgisindeki ardışık olguların kısmî özdeşliği kavramına ulaşırız. Yani bu tür bir ardışıklığın sözkonusu olduğu bir yerde yine bu tür bir kısmî özdeşliği koruyan olguların potansiyelliği olgusuna varırız.

Başka türlü söylemek gerekirse... Seriyal formlar ve sözkonusu olan münferit olgular fikirlerini birbirinden ayırt etmek için soyutlama yaptığımız sürece, tam bu noktada, kaçınılmaz olarak potansiyellik fikrini, yani, gerçeklik dizilerinin ve dizi gerçekliklerinin potansiyelliği nosyonunu devreye girdirmiş oluruz. Bizim bütün bilgimiz, diziler ile münferit gerçeklikleri birbirleriyle mümkün uyarlanmalarını idrak etmekten teşekkül eder. Şu şu olgular, şu şu seriyal formlarla insicamlı ve uyumludur, deriz. Bunun derhal hayata geçirilmesi, bizim günlük hayat tecrübemizin yalnızca bir yönünü oluşturur.

8.-Potansiyellik fikri, süreç fikri kabul edilir edilmez, varoluşun anlaşılması açısından zarûrîdir. Eğer kâinât, statik fiîlîlik açısından yorumlanırsa, o zaman, potansiyellik, ortadan kaybolur gider. Her şey, nasılsa, nasıl olması gerekiyorsa, öyledir; öyle kabul edilir. Ardışıklık, algının sınırlılığından doğan, yalnızca bir gönüm ya da görünüş'ten ibarettir. Ancak eğer vazgeçilmez bir fenomen olarak süreçle işe [araştırmaya] koyulacak olursak, o zaman, şimdi'deki fiîlî durumlar, niteliklerini, süreçten alırlar ve niteliklerini geleceğe [geleceği anlamaya ve belirlemeye] hasrederler. Anındalık, geçmiş'in potansiyelliklerinin ete kemiğe büründürülmesi ve geleceğin potansiyelliklerinin yegâne kaynağı veya deposudur. Umut ve korku, sevinç ve hayal kırıklığı, anlamlarını, eşyanın tabiatında zorunlu olarak mevcut ve mündemiç olan potansiyelliklerden alırlar. Böylelikle bir umut ışığının izini süreriz ya da korkudan kaçısın yollarını ararız. Sonuç itibariyle, anlık gerçeklikteki potansiyellikler, süreç'in itici gücünü oluştururlar.

Tam bu noktada tartışmayı durdurmamız gerekiyor. Zira tartışma, biraz abartılı boyutlar kazandı. Çünkü kâinâtın özü, süreç'ten daha fazla bir şeydir. Süreç'ten yoksun gerçeklik algısına dayanan alternatif metafizik doktrin, bizim tecrübemizin bazı vazgeçilmez yönlerini ifade etmediği sürece, hiçbir zaman büyük düşünürlerin benimsediği bir fikir olmamıştır. Sözgelişi, Newton'ın mutlak uzay / mekân inancı hatalı olmuş olabilir. Yine aynı şekilde, bu inanç, süreç fikrinin geçerli ya da sözkonusu olmadığı kâinâttaki diğer faktörlerin ona apaşikâr birer gerçek olarak göründüğü olgusuna tanıklık eder. En azından, tarihin gerçekleştirimleri, tecessüm edişleri arasında mekâna uzay'a dayalı olan ilişkilerin potansiyelliği, Newton için zamanlar ötesi bir gerçek olarak görünüyordu. Elbette ki, Newton, bunu, bu şekilde dile getirmemişti. Bu formülasyon, onun uzay'ın / mekânın bağımsız fiîlî bir fenomen olduğu inancını az biraz da olsa sarsar.

Bununla birlikte, bu şekilde ifade edildiğinde, uzay'a / mekân'a dayalı ilişkiler fikri, tarihin şimdiki dönemine son derece uygun olan birbiriyle irtibatlı formların bir örneğini teşkil eder. Ayrıca bu fikir, Tümevarım'ın dayandığı ana ilkedir. İşte bu ilke, esas itibariyle, sözkonusu hâkim fiîlî durumlardan gelen ve dolayısıyla kendi gelecek'inde vukû bulacak gerçekleştirimleri yönlen-

direrek destekleme veya pekiştirme eğilimi gösteren süreç formu'nun bizatihî kendisinden başka bir şey değildir. Yine bu, potansiyel formlar için çeşitli şekillerde alakalı olan doktrinin kendisidir. Dolayısıyla gelecekte vukû bulabilecek şeyleri belirginleştiren ve belirleyen şimdi'nin potansiyelliği doktrini, Bacon'ın ve Newton'ın inançlarında gizli olan bir doktrindir. Bu, şimdi'de çifte bir aktiviteye sahip olan form duygusunun bizatihî kendisidir. Ve şimdi'yi karakterize ederek gelecekteki sürecin alacağı form'u şekillendirir.

Burada tartışmamızın derinleştirilebilmesi için iki diğer düşünürün de bu noktadaki tartışmamıza mü/dâhil edilmesi kaçınılmazdır: Üstün formlar âlemi fikrinin sahibi Eflatun ile her bir kendi süreç biçimlerine sahip olan monadlar teorisini geliştiren Leibnitz. Leibnitz'in doktrini, kavisin tasvirinin bir formu olan cebire dayalı eşitlemelerle ifade edilen Descartes'ın kavis eksenli Analitik Geometri bilimi anlayışına şaşırtıcı bir benzerlik gösterir. Olgunun statik anındalığını, geçmişi ve geleceğiyle birlikte tarihî süreçle irtibatlandırmakta benzer bir zorluk vardır. Her olgu, neyse o olmaklığı nedeniyle sınırlıdır. Öyleyse, olgular, yani fiîlî durumlar, birbirlerine nasıl ihtiyaç duyarlar?

Son olarak, anlık gerçeklik, bir kendi kendini gerçekleştirme hâdisesidir. O hâlde, bir olgu, hangi anlamda, gerçekleştirme form'unun kapasitesi olan potansiyelliğe demir atar? Başka bir deyişle, form'un gerçekleştirilmesi ya da ete kemiğe büründürülmesi, kendi tabiatı bakımından diğer hâdiselerdeki diğer formların kendilerini gerçekleştirme biçimlerine nasıl göndermede bulunur?

Dolayısıyla burada belirginlik kazanan konular, tecrübenin müşterekliklerinin genelleştirilmiş açıklamalarıdır. Böyle olunca da, bizim hayatımızın, hiç şüphesiz ki, her tecrübe ânında bizim için ifade ettiği anlamı dile getirir. İşte bu nedenledir ki, dil, yaptığı analizde başarısız olur. Bunların her birinin varoluşun zorunluluklarını birbirlerine hatırlatmak mecburiyetinde değiliz. Dil, temelde, zorunlulukları varsayar ve tesadüflere vurgu yapar. Neyin mevcut olması gerektiğini nadiren sözkonusu ederiz. Aksine neyin mevcut olamayabileceğini sıklıkla sözkonusu ederiz. Felsefî tartışmanın bütün zorluğu, işte dilin bu zaafında gizlidir. Şimdi, yokolmakta olan kuşağa ait olan İngilizcedeki ola-

ğanüstü felsefî risalelerden birinin başlığı, "Mekân, Zaman ve Tanrı"dır. Bu risalenin yazarı Samuel Alexander, attığı bu başlıkla insanlığın düşünme serüvenini derinden etkileyen bir problemle bizi karşı karşıya getirir. Bu risalenin başlığındaki "Zaman", sürecin geçişliliğine ve geçişkenliğine; "Mekân", iç içe geçmiş varoluşların veya hayatların her birinin statik bir forma sahip olmalarının zorunluluğuna ve "Tanrı" ise, potansiyel olarak anlık gerçek'in ötesinde uzanan idealin cezbediciliğine gönderme yapar.

9.-Zaman'ın dışında, amacın, umudun, korkunun ve enerjinin bir anlamı yoktur. Eğer tarihî süreç diye bir şey yoksa, o zaman, her şey, neyse odur; yani kupkuru, ruhsuz bir gerçeklik'ten ibaret demektir. İşte o zaman, hayat ve hareket yok olur, kaybolur gider. Mekân'ın dışında, [yani Mekân'ın olmadığı bir durumda] tamamlanmışlık, yaptığımız bir şeyde belli bir sonuç elde edilebilirlik imkânı ortadan kalkar. Mekân, bir şeyleri elde edebilmek için şöyle bir durup düşünmeyi ifade eder. Ve anlık gerçekleştirimin karmaşıklığını sembolize eder. Mekân, elde edilen başarının ete kemiğe bürünmüş bir ifadesidir aslında. Zaman ile Mekân, ikisi birlikte, geçiş/kenliğ/in özünü ve bir şeyi elde etme başarısını da ihata eden kâinât'ı ifade eder. Geçişkenlik gerçektir; aynı şekilde, bir şeyleri elde etme olgusu da gerçektir. Burada karşı karşıya kalınan zorluk, dilin, bunlardan bir olmadan diğerini izah etmesinin neredeyse imkânsız olduğu hakîkatidir.

Ve son olarak, bir de Tanrı hakîkati vardır: Tanrı, fiîlî olan'ın ötesinde uzanan önemlilik, değer ve ideal'in mevcut olduğu kâinâttaki yegâne faktördür. Bizim dışımızda ve ötemizde uzanan şeylerin önemliliği duygusu, mekânda vukû bulan ânındalıkların, fiîlî durumların ancak Tanrı idealine ya da ideallerine göndermede bulunulmasıyla gerçeğe dönüşebilecek bir hakîkattir. Aşkın bir kâinât tasavvur ve gerçekleştirilmiş, ete kemiğe büründürülmüş fiîlî durumların çokluğunun oluşturduğu birlik ya da bütünlük, ikisi birden, bizim Tanrı'nın mevcûdiyeti duygusunu ve hakîkatini tecrübe etmemize mü/dâhil olurlar. Böylesi bir aşkın değerlilik ve önemlilik duygusunun olmadığı bir yerde, gerçekliğin ötekiliği [görünen gerçeğin görünmeyen boyutları] şuurumuza giremeyecek, dâhil olamayacaktır. Öyleyse, hakîkat bu olunca, bizim dışımızda, bizim ötemizde bir değerlilik, bir önemlilik gerçeği mutlaka

varolmalıdır. Aksi takdirde, tecrübe edilen her şey, bizim kendi tek-benci, küçük dünyamızda varoluş biçimimizin kuru, ruhsuz, tatsız tuzsuz ayrıntılarından ibaret olarak kalakalacaktır. Dolayısıyla, dünyanın pek çok gerçekliklerinin, fiilî durumlarının anlaşılabilirliğini, apaşikârlığını; yine gerçekleştirilen, ete kemiğe büründürülen değerlerin muhafaza edilebildiği dünyanın birliği, bütünlüğü duygusunu ve nihâyet gerçekleştirilen gerçeklerin ötesinde uzanan ideallerin geçişkenliği ve aşkınlığı gerçeğini ancak Tanrı hakîkatinin varlığına borçluyuz.

Sonuç itibariyle, Mekân, Zaman ve Tanrı hakîkatleri, derinlemesine düşünmeyi eksene alan üç tür yansıtmacı kurucu fikri ifade eden genel, kuşatıcı kavramlardır. Eşyanın tabiatını ve hakîkatini bu tür kavramlarla anlama ve anlamlandırma çabası, insan türünü diğer hayvanlardan ayıran en önemli ayırım çizgilerinin başında gelir. Bu ayırım, elbette ki, mutlak bir ayırım değildir. *Yüksek hayvanlar*, anlık gerçekliklerin anlık hazlarının ötesine geçen her tür idrak ve bağlanma biçimlerini tezahür ettirirler. Ama öte yandan da, her insanteki'nin hayatı, yüksek tefekkür çabasının aydınlatıcılığından ve ışımasından yoksun bir anlık durumdan başka bir anlık duruma körkütük geçişin adı ve adresidir aynı zamanda.

Bununla birlikte, hayvan hayatı ile insan tabiatı arasındaki bütün bu kıyaslamalar ya da benzerlikler vurgulandığı zaman, geriye, derin düşünmeye dayalı tecrübenin etkisi bağlamında geniş bir boşluğun anlamlandırılması gerçeği kalıyor. Bu derin düşünceye dayalı tecrübe, tam olarak anlaşılabilmeleri için birbirlerine şiddetle ihtiyaç duyan üç ana özellik sergiler: Bunlardan birincisi, mekâna dayalı tecrübelerden oluşan müşterek işbirliği tecrübeleridir. İkincisi, geçmişten kaynaklanma ve geleceğe kaynak yapma tecrübeleridir. Üçüncüsü ise, zamana dayalı tecrübelerdir.

Ayrıca ideallere ilişkin tecrübelerin varlığından da sözetmek gerekiyor: Bunlar da, gerçekleştirilen idealler, gerçekleştirilmesi hedeflenen idealler, gerçekleştirilmiş idealler ve nihâyet gerçekleştirilememiş ideallerden oluşur. İşte kâinâtın Tanrı'sının tecrübesi budur. Bu son tecrübede, başarı ile başarısızlığın iç içe geçmesi zorunludur. Hâl böyle olunca, biz, kendimizden ziyade kâinâtla ilişkimizi tecrübe ederiz. Başka bir ifadeyle, ne olmadığımızı açıklığa

kavuşturma bağlamında kendimizi ölçer, biçer ve tartarız. Tekbenci bir tecrübe, başarıyı da, başarısızlığı da bilemez; çünkü tekbenci tecrübe sadece körkütük bir şekilde varolur. Tekbenci tecrübede, bir kıyaslama standardı yoktur. İnsan tecrübesi, kendisini, dış bir standartla açıkça irtibatlandırır. Böylelikle kâinât, bir idealler kaynağını ihata eden bir hakîkat olarak anlaşılır.

Bu kaynağın yegâne etkili yönü, şimdi'deki tecrübede içkin olan Tanrı'dır. Tarihî önemlilik duygusu, ilâhî idealler birliğiyle hiçbir zaman sönmeyen, sonsuza dek süren bir süreç olarak kâinâtın sezgisi fenomenidir. İşte bu nedenledir ki, süreç biçimi, geçmişten türemiş olmak gibi bir duruma bütünüyle bağ/ım/lı değildir. Kargaşa ve karmaşa ortamında tarihî dönemler çözülür ve çökerken, süreç biçimi, yeni düzen biçimleri de dâhil olmak üzere diğer ideal türleri üretir.

Bilim, geçmişi araştırır ve geçmişte elde edilen başarılar açısından geleceği tahmin etmeye çalışır. Ancak, şimdi, tevarüs ettiği önemlilik biçimlerini bizzat kendisi tahrip eden, hatta yok eden bir görünüm almaya başladığı zaman, ilâhî etki ve kudret, tarihî süreç'e diğer idealleri hayata geçirmeyi hedefleyen yeni amaçlar yükler.

Bilim, geçmiş bir geçişliliğin olgularıyla ilgilenir. Tarih, amaç'ı, ideallerle ilişkilendirir ve irtibatlandırır. Bilim ile Tarih arasında, İlâhî enerjinin kudretinin hayata geçmesi ve devreye girmesi gizlidir. Bilimin ölü olgularını, Tarihin canlı dramlarına dönüştüren şey dünyadaki dînî etki'dir. İşte bu nedenledir ki, Bilim, hiçbir zaman Tarih'in kalıcı yeniliklerini önceden haber veremez.

ALTINCI BÖLÜM

MEDENİYET DÜNYASI

1. Bu bölümde, insan toplumunun medenîleşmiş aşamalarını karakterize eden idealleri hayata geçirerek meşrûlaştıran kâinât tasavvurunu ayrıntılı olarak izah etmeye ve tartışmaya çalışacağız.

Tarihî süreçteki pek çok fiîlî durumları, onları koordine olma biçimlerini, onların kendilerine özgü önemliliklerini ve birliğinin temini noktasında kâinât için taşıdıkları müşterek önemliliği tartışmasız, apaşikâr bir gerçek olarak kabul ederiz. Daha önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi, çok iyi tarif edilmiş öncüllerden yana bir tavır takınmadığımızı, daha baştan açıkça dile getirmek zorundayız. Felsefe, öncüller arayışıdır. Felsefe, bir tümdengelim ya da bir sonuçlar üzerinde kafa yorma çabası değildir. Sıklıkla gözlemlendiği gibi bu tür sonuçlar üzerinde kafa yorma çabası, sonuçların sunduğu delillere dayanarak başlangıç noktalarını test etmeyi amaçlamaz.

Belli bir bilim, felsefî varsayımları alır ve onları sözkonusu özel konunun biçimlerine göre daraltarak görece açıklığa kavuşturur ve bu varsayımları böylece dönüştürür. Ayrıca bu sınırlı konularla ilgili akıl yürütmelerde bulunulduğunda bile, tümdengelimci mantıkta mutlak bir sonuca ulaşılması sözkonusu değildir. Öncüller, belirlenen konunun dışındaki mülâhazaların alakasızlığını varsaymakla kendilerinin sınırlı da olsa bir açıklığa sahip olduklarını ka-

bul ederler. Öncüller, kendi münferit soyutlanmışlıklarının basitliğiyle algılanırlar. Bununla birlikte, kompoze etme girişimlerinin gelişkin boyutlar kazanmasına yol açan tümdengelimci işlemin konunun başlangıçtaki ham fikirlerinin soyutlandığı konuyla ilgili mülâhazaları devreye girdirebilme imkânı sunabilen mantığa dayalı bir test de sözkonusu değildir. Çeşitli perspektiflerin karşılıklı olarak birbirlerine uyum sağlayabilmeleri hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemez.

Bilimin tarihi, kendi başlangıçtaki orijinal varsayımlarının sınırları yoluyla had safhaya çıkan bu tür örneklerle doludur. Aritmetikte uygulandığı hâliyle katışıksız soyut mantıkta bile, başlangıçtaki orijinal öncüllerin atladıklarını düzeltmek için yeni doktrin türlerinin zorunlu olduğunun fark edilebilmesi ancak son yarım asır içinde mümkün olabilmiştir.

Dolayısıyla tümdengelimci mantık, geleneksel olarak kabul edildiği gibi zorlayıcı, baskıcı bir hâkimiyete sahip değildir. Somut hâdiselere tatbik edildiğince tümdengelimci mantık, son kertede kendi meselelerinin apaşikârlığıyla yargılanabilecek geçici bir prosedürdür. Ancak "pragmatizm"in anlamı, en geniş uzanımlarıyla birlikte düşünülmelidir. Oysa modern düşüncede, pragmatizm'in anlamı, çoklukla, gelişigüzel uzman varsayımlarıyla sınırlandırılmıştır. Dogmatik inkârın apaşikârlığının pragmatik dışlayıcılığı kesinlikle sözkonusu olmamalıdır. Pragmatizm, kendisini medeniyet tecrübesinde destekleyen ve pekiştiren bu apaşikârlığa başvurmaktan başkaca bir şey değildir. Hâl böyle olunca, pragmatizm, son kertede, medeniyetin o geniş apaşikârlığına ve bizim "medeniyet"ten kastettiğimiz şeyin apaşikârlığına müracaat eder.

Burada tümdengelimci mantığı nihâî olarak yok saymadan önce, mantığa dayalı akıldaki "değişken"in fonksiyonuna dikkat çekmemiz son derece yerinde bir davranış ve tutum olacaktır. İşte bu bağlamda, "değişken" terimi, belirli ve belirleyici bir varsayım geliştirebilmemiz için varsayım form'unun meşrû veya geçerli bir şekilde tatbik edilebileceği salt herhangi bir mevcûdiyete işaret eden bir varsayım form'unda vukû bulan bir sembole tatbik edilir. Ayrıca her ne kadar belirlenmemiş olsa da, değişken, bütün argümanlar boyunca kimliğini korur ve hatta pekiştirmesini bilir. Bu fikir, esas itibariyle, cebirde, herhangi bir rakamı sembolize eden x, y, z gibi bildik harflerde belli bir öne-

mi hâizdi. Yine bu fikir, "Socrates" gibi isimlerin "bütün tartışma boyunca herhangi bir adamı, aynı adamı" sembolize ettiği Aristocu tekbenciliklerde bir bakıma geçici şekillerde kendini gösterir.

Değişkenin kullanımı, bir akıl yürütme sürecinde bazı "herhangi"lerin kullanımının ben-kimlik'ine işaret etmek için sözkonusudur. Sözgelişi, elementer cebirde, x ilk kez göründüğü zaman, "herhangi bir sayı"yı ifade eder. Ancak bu akıl yürütme sürecinde ya da işleminde, x'in görünmesi, tıpkı ilk görünüşünde olduğu gibi, her zaman "aynı sayı" anlamına gelir. Dolayısıyla, değişken, "herhangi"nin belirsizliğinin, belli bir şeyi temsil ya da ifade edişinin kesinliğiyle kesin bir kombinasyonudur.

Değişkenin kullanılmasıyla gerçekleşen mantîkî akıl yürütmede, her zaman iki örtük varsayım gizlidir: Bu varsayımlardan birincisi, belli kombinezon sembollerinin, akıl yürütme yeni kombinezonlar geliştirdikçe, aynı anlamı koruyabileceği varsayımıdır. Diğer varsayım ise, her bir değişkenin bu ben-kimlik'inin değişkenin yerine belli bazı kesin örnekler yerleştirildiği zaman korunabileceği varsayımıdır. Tam ben-kimliği, yenilik konusunda atılan ya da geliştirilen herhangi bir adımda hiçbir zaman korunamaz. Buradaki tek sorun, burada sözkonusu olan kayıp'ın argümanın amaçlarına uygun olup olmadığı sorunudur. Beşikteki bebekle, orta yaşlı yetişkin bir adam, bazı bakımlardan özdeş, bazı bakımlardansa farklı kimliklere sahiptir. Peki, vardığı sonuçlar bakımından argümanın akışı, özdeşlik bakımından desteklenir mi; yoksa farklılık bakımından ihlal mi edilir?

Hâl böyle olunca, tümdengelimci mantığı, metafizik bir tartışmanın temel bir aracı olarak kabul edemiyoruz. Zira bu tür bir tartışma, kendi-delil'inin, apaşikârlığın açıklığa kavuşturulmasıyla ilgilenir. Bu kendi-delil'inin olmadığı, apaşikârlığın sözkonusu olmadığı durumlarda, tümdengelimle elde edilen sonuç, bizi bir sonuca götürmeyi başaran bir sonuç olamaz. Durum bu olunca da, mantık, metafiziğin varlığını varsayar [kaçınılmaz görür].

2.-Bizim kendimizi bir fiîlîlikler dünyasının içinde fiîlîlikler olarak görmemizi sağlayan hâkim fikir nedir öyleyse? Bir fiîlîlikler dünyasının bizimle işbirliği yapmasını meşrû bir şekilde tahkik edebilmemiz sağlayacak niteliğe ilişkin ayrıntılara dair büsbütün sübjektif bir tecrübeden yola çıkılarak bir argü-

man geliştirebilmek mümkün değildir. O hâlde, bir "idrak biçimi", bir ikna etme, bir inandırma biçimidir. Başka bir deyişle, bir idrak biçimi, bizim tekbenci varlığımızın bir kaydına dönüşür. Ve bizim niteliğe ilişkin bir kalıbın sergilenmesi konusundaki münferit tecrübemizi tasvir eder. Diğer aktiviteler arasında bir aktivite olarak bizim aktivitelerimizi hesaba katmaz. Bizim, yaratışmışlar dünyasında bir yaratılmış olarak kendimizi bildiğimiz gerçeğini göremez. Bu nedenledir ki, biz, salt bir görünüş'ün hoşnutluğuna indirgenmiş oluruz. Bu varsayımlarla birlikte, pek çok koordineli fiîlîliğin dünyasına dair fikir edinebilmemizi sağlayabilecek bir ver mevcut olmaz.

Bizim tecrübemize ilişkin bu tartışmada, dikkat çekilmesi gereken ilk nokta, niteliğe ilişkin ayrıntılar konusunda, açık şuurumuzda yapay bir değişkenlik olgusunun gizli olduğu gerçeğidir. "Bu, kırmızıdır", "şu, gürültüdür", "şu ise, köşelidir" şeklinde kendini gösteren kes/k/in şuurumuz, yoğunlaşma ve ayıklama çabamızın bir sonucu olarak teşekkül eder. Ayrıca bu şuurumuz, hiçbir zaman, kendi kendini destekleyemez, kendi kendine ayakta duramaz ve varolamaz. Her zaman yanıp sönen, gelip giden bir varyasyon, büyük ölçekli dikkat naklini gerçekleştiren bir değişim ve değişkenlik hâli mevcuttur. Şuur, kuşatıcı bir esaslı varoluş sürecinden gelen değişime yol açıcı nitelik'i, sürgit değiştiren bir soyutlama veya tecrit etme sürecidir. Şuur, vurgular, sürgit vurgu yapar. Ama yine de eğer şuurun varolduğu arkaplanı [vasat'ı] unutursak, işte o zaman ortaya çıkan sonucun, gelişigüzellik olmasını önleyemeyiz.

Salt niteliğe ilişkin ayrıntı üzerindeki dikkat yoğunlaşması, yalnızca bu tür bir ayrıntının ardışıklığına dâir bir şuur oluşmasıyla neticelenebilir. Sözgelişi, mavi-ve-gri kalıbı müteakip kırmızı-ve-yeşil kalıbını kaydederiz; ki bu, açık, anlaşılır bir çan sesi tarafından kapatılan bir tecrübeyi andırır. Dolayısıyla, sonuç itibariyle, nitelik eksenli sübjektif bir tecrübe vardır. Hepsi budur ve bundan başka da bir şey yoktur bu bağlamda. Tam bu noktadan itibaren, bütün, anlamsızdır, anlamını yitirir. İşte bu, şuurun soyutlamaları üzerinde yoğunlaşılarak üretilen keskin tecrübeyle elde edilen yegâne sonuçtur.

Ne var ki biz, açıklık ya da berraklıktan daha fazla şeyin şuurunda olan varlıklarız. Açıklık ya da berraklık önemi, biz onu, varoluşun bütünlüğünü

boş yere meşgul eden, rahatsız eden kapsamlı meseleler açısından yorumlamadığımız sürece anlaşılamaz ve günyüzüne çıkamaz.

Modern yüzyılların hâkim epistemoloji tasavvurunun son derece zayıf olduğu yer, işte burasıdır. Modern epistemoloji, tecrübenin bütününü ve bütünlüğünü, başlangıçtaki duyu algılarının açıklığına salt bir tepki olarak yorumlamıştır. Ortaya çıkan sonuç, kaçınılmaz olarak, tepki'nin, duyu organları ve duyu organlarının algılamaları tarafından sunulan veri'yle sınırlı olması şeklinde tezahür etmiştir. Bu tür modern felsefî düşünce ekolleri, yalnızca şu soruyu sorabilirler: "Açık, anlaşılır çanvârî sesi müteakip gerçekleşen mavi-ve-gir kalıbından sonra vukû bulan kırmızı-ve-yeşil kalıbına gösterilen makul duygusal tepki nedir?" Bu soruya verilen cevapsa şu olabilmiştir sadece: "Eğer Amerikalıysanız Greenwich Village ve Harvard'ta cârî olan reaksiyonların izinden gittiğiniz zaman; ya da İngilizseniz, Bloomsbury ve Oxford hareketlerinde cârî olan reaksiyonları takip ettiğiniz zaman, eğer seçkin, yüksek-beğeni ve zevk sahibi bir entelektüel değilseniz, kendinizi nasıl hissedersiniz?"

Başka türlü ifade etmek gerekirse... Hâl böyle olunca, bizim ahlâkî, duygu ve amaç yüklü tecrübelerimizin hepsi ıvır-zıvırlaşmakta ve gelişigüzelleşmektedir. Açıkça, berrak bir şekilde resmedilen ayrıntılara gösterilen bir tepki olarak algılanan bizim o devâsâ tecrübe fikrimiz, bütünüyle yanlıştır. O yüzden, burada sözkonusu olan ilişkinin tersyüz edilmesi, tersine döndürülmesi ve silbaştan yeniden belirlenmesi ve kurulması gerekiyor. Sözkonusu ayrıntılar, bütün'e ve bütünlüğe gösterilen bir tepkidir sadece. Bunlar, bir tanım ekliyorlar. İşin içine yargılama güçleri girdiriyorlar. Ve insanları hayvanların, hayvanları bitkilerin, bitkileri de taşların üzerinde görerek ve konumlandırarak, böylelikle, kendilerinin geldikleri, vücut buldukları yer olan toprakla kurdukları ilişkileri sürgit aynı şekilde kurmaya devam etmelerini sağlayacak bir iş ve işlev görüyorlar. Bunlar, yaratıcı değil, sadece yorumlayıcıdır. Onlara göre, "orijinal olan şey, boş bir totolojiden başka bir şey değil"dir.

Elbette ki, tecrübenin açıklığı ve berraklığı, bizatihî açık ve berraklığından ötürü daha fazla tecrübelerin tecrübe edilmesine imkân tanımıyor [tanıması da mümkün değil]. Bununla birlikte, bu yaratıcılık [origination = doğurganlık, üretkenlik], ikincil bir meseledir; bütün'ün temeli değildir.

Böylelikle hâlihazırda aktif estetik tecrübeyle teçhiz edilmiş bir "oda"ya giriyoruz ve döşemenin, dekorasyonun biçimleri ve renkliliğinden ötürü büyüleniyoruz. Odanın sunduğu ve bize yaşattığı duyu eksenli tecrübe, tecrübemize bir canlılık katıyor ve hâlihazırda sahip olunan duygu aktivitesine dikkatlerimizi çekiyor.

3.-Bizim varoluşumuzun temelinde, "değerlilik" (worth) duygusu mevcuttur. Burada "değerlilik" duygusu, esas itibariyle, bir "değerli olan" varsayar. Bu noktada, sözkonusu değerlilik fikrinin, bütünüyle methiye dizer bir anlamda ve düzlemde ele alınıp değerlendirilmeyeceğini hatırlatmakta yarar görüyorum. Değerlilik fikri, kendine özgü meşrûlaştırımları, kendine özgü husûsiyetleri olan ve bizatihî kendiliğinden ve kendisi için varolan bir varoluş duygusu ve fikridir.

Ayrıntının ayrıştırılması, kesinkes ikincil bir süreçtir ve bir önemlilik duygusu varsayabilir de, varsaymayabilir de. Burada bir ayırma ya da ayrıştırma tohumu mevcuttur ve bu tohum, çeşitlenmiş, zengin bir tecrübenin filizlenmesine imkân tanıyabilir de, tanımayabilir de. Belli belirsiz bir karar ya da yargı, büyük ölçekli bir karar veya yargıdır; yani, kaçınma ya da tutunma'dır. Bu noktada, bazılarının ayrıştırılarak devre dışı bırakıldığı, bazılarınınsa korunduğu ayrıntıların analizi aşaması henüz devreye girmemiştir. Bütünlük konusunda büyük ölçekli bir hissetme -kaçınma ya da tutunma biçimlerinden herhangi birinde tezahür edebilen bir duyumsama vardır.

Aynı şekilde, ayrıştırmanın birincil / ilk aşaması, esas itibariyle nitelik eksenli olmaktan uzaktır. Bu, gerçekliği, Bütün, Bu Düzen ve Bu-Kendi-Benim ilkelerinden oluşan üç aşamalı şemaya ayıran muğlak bir gerçeklik idrakidir.

Aslında bu ayırım, esas itibariyle belli belirsiz bir ayırımdır. Bütünlük duygusu, burada, ben ve diğerleri'nin analizini engeller. Ayrıca bu ayırım, temelde, bir değer-tecrübesi olarak varoluş duygusuna [ve hakîkatine] dayanır. Başka bir ifadeyle, bütün bir değer-tecrübesi, bu değer-tecrübesi ile diğer değer-tecrübeleri olarak birbirinden ayrılır veya ayrıştırılır. Tek olan çok'a ilişkin ve çok'u da ihata eden tek'e dâir muğlak bir algılama da vardır. Yine buradaki tek2in iki anlamının varlığından sözetmek gerekir: Yani, bütün ve her şey demek olan tek idraki ile çok/luk arasında varolan tek/lik idraki'nden.

Bu tasvir ve tarifin esas temeli, bizim tecrübemizin, koruma ya da devre dışı bırakma muğlak duygusunu ve anlamını ifade eden bir değer-tecrübesi olmasıdır ve bu değer-tecrübesi, kendisini, çoğul varoluşlar anlamında, kendisini, değer tecrübesinden ayırır; yine değer tecrübelerinin bu şekilde karşımıza çıkan çokluğu duygusu veya gerçeği, değer-tecrübesinin bütünlüğü, pek çok diğer değer-tecrübesi ve bencil değer-tecrübesi şeklinde diğerlerinden ayrıştırır. Dolayısıyla bir ego, diğerleri ve bütünlük duygusu mevcuttur. Hoşnutluk verici, keyifli bir şekilde tezahür eden devre dışı bırakma ve koruma, muhafaza etme girişimlerinde gözlemlenen varoluşun farklılığının muğlak, temel bir biçimde sunuluşu sözkonusudur. Her birimiz, diğerleri arasında tek'iz ve hepimiz, topyekûn olarak bütün'ün birliğinde birleşir, bir araya geliriz.

Demokrasinin temeli, her bir fiîlî durumun nabız atışlarının zorunlu temelini teşkil eden bir nitelik olarak değer-tecrübesinin ortak bir gerçeğidir. Her şeyin, kendisi için, diğerleri için ve nihâyet bütün için bir değeri vardır. İşte bu, fiîlîliğin anlamını karakterize eder. Bu niteliğinden ötürü gerçekliği oluşturan ahlâk kavramı ortaya çıkar. Kâinâtın tastamam özü demek olan değer-tecrübesini değersizleştirme, biçimsizleştirme hakkına sahip değiliz. Tabiatı icabı, varoluş, değer-yoğunluğunun yüceltilmesi demektir. Ayrıca hiçbir birim, kendisini, diğerlerinden de, bütün'den de ayıramaz. Ama öte yandan da, her bir birim kendi başına varolur. Değer-yoğunluğunu bizzat kendisi için yüceltir ve değer-yoğunluğunu kâinâtla paylaşmayı da içine alır. Herhangi bir anlamda varolan her şeyin, biri münferit ben'i, diğeri de kâinâttaki önemi'nden oluşan iki yanı vardır. Dahası bu iki yanlardan her biri de, bir diğerinde mevcut olan bir faktördür.

Buraya kadar, tecrübenin muğlak temelini inceledik. Hayvan tecrübesinde, belirgin bri nitelik ayırımı süreci öne çıkar. Görme, işitme, koklama, tatma, dokunma vesaire gibi duyu-tecrübeleri, birbirinden ayrılan tecrübelerdir. Ayrıca bu tür nitelik türlerinden her birinde açık ayırımların varlığı hemen göze çarpar: Sözgelişi kırmızı ve yeşil, dikkat çekme ve beğeni ayırımlarıdır.

Kendilerini değer-hissetme dünyasıyla ilişkilendiren açık duyguların yükselişiyle birlikte, insan tecrübesinin dünyası da tanımlanır.

4.-Tam bu noktada, biraz önce yaptığımız izahın bir değerlendirmesinin yapılması gerekiyor. Mevcut epistemoloji doktrinin burada tepe taklak edildiği artık apaçık bir gerçektir. Bu mevcut epistemoloji doktrini, Hume'un *Risale*'siyle birlikte 19. yüzyılda zirve noktasına ulaşmıştı. Hume'un eseri, kendisini, bizim tecrübemizde çok iyi tanımlanmış faktörler üzerinden temellendirir. Hiç şüphesiz ki, renk, sese vesaire gibi duyumsamaların sözkonusu olduğu bu duyu organları vardır. Durum böyle olunca, bunlar kesin olarak kabul edildikleri için, temel olarak benimsenirler.

Dolayısıyla tecrübedeki diğer faktörler, kökenlerini bu duyu verilerine borçlu olmaları anlamında türemiş olan olgular olarak incelenecektir. Duygular, beklentiler, umutlar, korkular, aşk ve nefret, niyetler ve hatırlamalar, yalnızca bu duyu organları ve işlemeleriyle ilgilenirler. Bu duyu organlarının verilerinin dışında, hiçbir şey mevcut olmayacaktır. İşte bu, bu seminerde reddedilen bir doktrindir. Tek karar verme veya alma biçimi, tecrübenin apaşikârlığa göndermede bulunularak hayata ve harekete geçirilebilir. Hume'un *Risale*'sinde gözlemlediğimiz bu başvuru, Hume'un kendi doktrininde, onun kendi doktrinini gerçekleştirdiği

Hume'un tecrübe yorumuna karşıt olarak burada dikkat çekilmesi gereken ilk nokta, bu farklı duygu kaynaklarının hayatımızdaki en değişkenler olduğu gerçeğidir. *Gözlerimizi* kapatabiliriz de; görme yetilerimizi yitirerek gözlerimizi kaybedebiliriz de. Ama yine de hayatımızı sürdürürüz. Aynı şekilde, işitme özelliğimizi yitirebiliriz ama yine de hayatımızı sürdürmeye devam ederiz. Bu tecrübe ayrıntılarını istediğimiz kadar, istediğimiz şekilde değiştirebilir ve dönüştürebiliriz.

Dahası bir gün boyunca yaşadığımız tecrübe, duyu organlarımızı kullanma şeklimize göre değişiklik arzeder. Son derece dinç bir gün geçiriyor olabiliriz; hap almış olabiliriz; uyuyor olabiliriz, ibadet ediyor olabiliriz vesaire. Duyu organlarımızı kullanırken yaşadığımız bu Apaşikârlık konusunda özel bir durum sözkonusu değildir. Ve bütün bir hayat seyrüseferimiz boyunca, hayata anne karnında, daha sonra beşikte başlarız ve zamanla yeni-kazandığımız duyu kabiliyetlerimizi berraklığı tecrübesini bütün duyu yeteneklerimizi birbirleriyle irtibatlandırabilme hünerleri edininiz.

Yine insanoğlu, varlıklar arasındaki varlık türlerinden yalnızca biridir. İnsan türünün dışında bir de hayvanlar, bitkiler, mikroplar, canlı hücreler, inorganik fizikî aktiviteler vesaire mevcuttur. Bilimin başlangıcında, tabiat, aşılamaz sınırlarla birbirinden ayrılan birbirinden farklı varlık ve cins türlerini de ihtiva eden bir fenomen olarak araştırılmıştı. Bugünse, evrim doktrini hüküm sürüyor. Bizim bu doktrini, evrimin ille de yukarı ve iyiye doğru gittiği şeklinde algılamamız ve kabul etmemiz gerekmiyor. Bizim burada gözlemlediğimiz şey, türden türe, cinsten cinse tarihî geçiş süreçleridir. Çeşitli hayvanlar arasındaki nitelik eksenli tecrübelerin oldukça farklı bir görünüm arzettiği gözleniyor. Hayvanların bazı bakımlardan insanlardan daha fazla gelişkin duygu biçimlerine sahip olduğu anlaşılıyor. Bazı bakımlardansa, daha az beden eksenli organizasyona sahip olan canlı varlıklarda bu tür tecrübelerin belli bir muğlaklık taşıdığından kuşkulanmanın haklı nedenleri elbette ki vardır. Yine de bu varlıklar, dış dünyaya tepki verirler.

Başka türlü ifade etmek gerekirse... İçinde yaşanılan çevre'ye verilen tepki, duyu tecrübesinin apaşikârlığıyla orantılı değildir. Bu türden herhangi bir doktrin, alakasızlıklar açısından ifade edildiği düşünülerek modern fizik biliminin bütününü büsbütün ortadan kaldıracaktır. Zira tepki, başlangıç için duyu-tecrübesine bağlı değildir.

Burada, tartışmayı, bizim ilk elden çok daha iyi bildiğimiz insan tecrübesiyle sınırlandırarak tartışmamızı sürdürelim. Berraklık, açıklık ve Apaşikârlık tecrübesi konusunda uzman kişi, koklama duyusu gelişkin bir köpeği, görme duyusu incelmiş bir kartalı gözlemlemek için hayvan tecrübesinin dünyasına kadar "iner".

İnsanlar, duyu-tecrübesi'nde amatör varlıklardır. Gerçekliğin kompozisyonunda sözkonusu olan sonsuz çeşitliği engellemek için doğrudan, canlı tecrübe insan tecrübesine hâkim değildir. Duyu-tecrübesi, fiîlî durumu resmeden ve kışkırtan bir soyutlamadır. Duyu-tecrübesi, önemlilik fenomeninin önemini daha bir artırır. Bununla birlikte, bu şekilde dalbudak salan bir önemlilik fenomeni, kırmızı, beyaz ve mavi renk şemasından çok daha önemlidir. Gerçekleştiriminin, ete kemiğe bürünme sürecinin sonluluğunda köksalan fiîlî durumun sonsuzluğu sözkonusudur burada.

5.-Felsefenin ortaya çıkış zamanlarına kadar uzanan bir geleneği takip eden Descartes, mükemmellik fikrinden Tanrı'nın varlığının delilini çıkarır. Ancak Descartes'ın geliştirdiği argüman tutarsızdır ve başarısızlıkla sonuçlanmıştır; çünkü Descartes, Tanrı'yı tarihî evren'den büsbütün soyutlamıştır. Dolayısıyla Descartes'ın vardığı sonuç, bilinmeyen konusundaki anlamsız ifadelere dayanır. Çünkü hem biz, hem de bizim ilişkilerimiz, kâinâtla iç içe geçmiş ve bütünleşmiştir.

Felsefenin kalkış noktası, varoluşun evrensel zorunluluklarını bütünüyle sergileyen ya da tezahür ettiren tecrübenin bu yönünün belirlenmesinden, açıklığa kavuşturulmasından ibarettir. Bu problemi kendince irdeleyen ve bu probleme çözüm bulmaya çalışan Descartes, "açıklık ve anlaşılırlık" formülünü geliştirmiştir. Böylelikle Descartes, kaçınılmaz olarak daha sonraki yüzyılda ortaya çıkan Hume'un önünü ve yolunu açmıştır. Descartes ve Hume tarafından geliştirilen felsefî tartışmaların büyük değeri, ikisinin de bu formülü tutarlı bir şekilde takip etmemesinden kaynaklanır. Hiç şüphe yok ki, insan tecrübesindeki açık ve anlaşılır faktörler, yüksek derecede duyu fenomenleridir. Buraya kadar olan bölümlerde, sözkonusu farklı duyu faktörlerinin bizim hayatımızda görece gelişigüzel unsurlar olduğu sonucunun nedenlerini inceledik ve tartıştık.

Felsefî düşünce tarihinde, bizim insan bedenlerimizle ilişkimiz konusunda geliştirdiğimiz varsayımlardan çok daha naif ve şaşırtıcı bir şey yoktur. İnsan ve bedeni arasındaki birlik ve bütünlük, sorgusuz sualsiz kabul edilegelmiştir. Burada sorulması gereken ilk soru şudur: Benim bedenimizin sona erdiği ve dış dünyanın başladığı yer neresidir? Söz gelişi, elimdeki kalem, dışarıya, dış dünyaya aittir; elim ise, bedenimin bir parçasıdır; yine parmak tırnaklarım da bedenimin bir parçasıdır. Ciğerlerimden ağzıma ve oradan boğazım vasıtasıyla alıp verdiğim nefes, bedene dayalı bir ilişki neticesinde gerçekleşiyor. Aslında bu, diğer tabiî objeler arasındaki objelerden yalnızca biridir.

Bununla birlikte, "beden ile zihin"in birliği, insan tekini oluşturan çok belirgin bir komplekstir. Bizim bedene dayalı tecrübelerimiz, varoluşumuzun temelini teşkil eder. Peki, bu olguyu nasıl karakterize etmek gerekir, öyleyse?

Her şeyden önce, bu olgu, terimin açık ve anlaşılır anlamında temelde bir duyu-verisi tecrübesi değildir. Sağlıklı bir bedenin iç işleyişi ve fonksiyonu, yalnız başına, esas itibariyle kendisiyle irtibatlı pek az duyu-verisi sunar. Bu tür duyu-verileri gözlenmeye başladığında, hemen bir doktora görünme ihtiyacı hissederiz. Bunlar, çoklukla ağrılar ve sızılardır. Yine de bizim beden-birliği'miz, temel, aslî bir tecrübedir. Bizim nâdiren zikretme ihtiyacı duyduğumuz, son derece alıştığımız ve bütünüyle bir zaman meselesi olan bir tecrübedir bu. Hiç kimse, hiçbir zaman, "işte buradayım ve bedenimi benimle birlikte getirdim" demez.

Bu ilişki bütünlüğü nelerden teşekkül eder, peki? Beden/imiz, bizim duygu ve amaç tecrübemizin temelini oluşturur. Açık ve anlaşılır duyulara verdiğimiz tepkinin biçimini belirler. Duyulardan aldığımız hazzı ve tatmini de tayin eder. Bununla birlikte, görme duyusundaki göz-yorgunluğu, gözün görme fonksiyonu ile ilgili bir fenomen değildir: Gözlerimizle görürüz ama gözlerimiz göremeyiz.

Beden, insan tecrübesinin her ânında yakından işbirliği yaptığı, iç içe geçtiği tabiatın bu parçasını teşkil eder. Bedene dayalı fiîlîliklerle insan tecrübesi arasında gidip gelen faktörler vardır; böylelikle, bu iki faktörden her biri bir diğerinde müştereken mevcut olur, vücut bulurlar. İnsan bedeni, tabiattaki fiîlî durumların iç içe geçmişliklerinin en yoğun tecrübesini üretir.

Gündelik dil ile fizyoloji ve psikoloji bilimleri, bunun delillerini sunarlar bize. Bu deliller, üç bölümden oluşur: Birincisi, beden, tabiatın bir parçasıdır. İkincisi, beden, duygu ve duyu eksenli faaliyetlerin temelini sunar. Üçüncüsü de, insan tecrübesinin acıları, sarsıntıları, daha sonraki bedenin fonksiyonlarına geçerler ve etki ederler.

Beden, fonksiyonları, insan tecrübesine tekabül eden fonksiyonlarla koordineli bir şekilde işleyen tabiatın bir parçasıdır. Burada acı, ıstırap ve sarsıntı türlerinin nakledilmesi sözkonusudur.

Tabiat, Newton ve Democritos'un düşündükleri gibi, maddenin parçacıklarının ânlık, pasif varoluşu olarak algılandığı sürece, karşımıza büyük bir zorluk çıkar. Çünkü belli bir ânda varolan, işlev gören madde ile insan tecrübesinin acıları ve sarsıntıları arasında köklü, aslî bir farklılık vardır. Ancak bu

madde kavramı algısı artık büsbütün terkedilmiştir. Benzer faaliyet biçimi fikirleri ve geçiş türleri insan tecrübesi ve insan bedeni için de geçerlidir. Hâl böyle olunca, bedene dayalı gerçekleş/tiril/en faaliyetler ile tecrübe biçimleri birbirleri açısından inceleme konusu yapılabilir. Ayrıca beden, tabiatın bir parçası olduğu için, biz, son kertede, dünyayı, bizim yakın, doğrudan tecrübemizle gün ışığına çıkarıverdiğimiz faaliyet türleri açısından incelemeye tâbî tutulabilir.

6.-Vardığımız bu sonuç, her ne sûretle olursa olsun çarpıtılmamalıdır. Yanlış pasif madde fikri, çarpık bir insan tecrübesi fikrine yol açan bir tepkiye neden olmuştur. İnsan tabiatı, varoluşsal özü açısından değil, canlı tesadüfleri açısından tasvir ve tarif edilmeye kalkışılmıştır. İnsan tabiatına ilişkin yapılan bu tasvir ve tarif girişimi, doğmamış çocuğa, beşikteki bebeğe ve henüz ortaya çıkmamış şuur fenomeninde uyarlanmıştır. Açık, şuura dayalı bir ayırım, insan varoluşunun bir fenomenidir; bizi insan yapan şey budur, denilmiştir. Oysa bu, bizi varkılan şey değildir. Elbette ki bu, bizim insan olmaklığımızın özüne ilişkin bir şeydir. Ama bu, son kertede, bizim varoluşumuzun bir fenomeninden başka ve öte bir şey değildir.

Peki, bizim şuur dünyamızın altında gizli olan ve şuurumuzun niteliğe dayalı ayrıntılarının analizine anlamını veren temel, aslî tecrübemiz nedir, nasıl bir şeydir, öyleyse? Bizim sözkonusu ayrıntılara ilişkin analizimizde, anlam üreten bir arkaplanın varolduğunu söylüyoruz. Bu canlı hâdiseler veya olgular, hâlihazırda orada mevcut olan bir şeyi telâffuz eder ve dile dökerler. Madde olmasından ötürü, konuşmamıza, dile getirme çabamıza belirgin bir şekilde girmeyen tecrübemizde mevcut olan bu faktörü tasvir ve tarif etme ihtiyacı duyarız. Bunu zikretmeye gerek bile duymayız. İşte bu nedenledir ki, dil, metafiziğin temellerini, önermelerini ve tezahürlerini izah etmekte son derece yetersiz bir "vasıta"dır.

Bizim fiîlî durumlardan haz almamızın nedeni, değerli şeyleri iyi kötü, az çok gerçekleştirebiliyor, ete kemiğe büründürebiliyor olmamızdır. Başka bir ifadeyle, bunun, bir değer-tecrübesi olmasıdır. Bunun temel ifadesi, şuurun temelde gün ışığına çıkardığı, "gerçekten önem arzeden bir şeyler var" önermesidir: Dikkat edin: Gerçekten dikkate değer, önem arzeden bir şey-

ler var! İşte bu fenomeni ifade ve izah edecek en iyi cümle budur, bu olsa gerektir.

İşte bu tecrübe, belli belirsiz ama şuurdışı bir dikkati kışkırtır. Burada gösterilen incelikli bir dikkat çabası, "burada gerçekten önemli bir şeyler var" ifadesinde üç temel özellik veya nitelik ortaya çıkarır: Bütünlük, Dışa-Aitlik ve İçe-Aitlik, "gerçekten önem arzeden şey"in temel nitelikleridir. Bu nitelikler, açık, anlaşılır ve analitik kavramlar olarak algılanmaz. Tecrübe, bu yükselen ayrıntılı analizin o basit açık ve anlaşılırlığını yönlendirmek ve derinleştirmek için sözkonusu belir-belirsiz ya da muğlak varsayımları harekete geçirir. Bunlar, tecrübenin tezahür ettirdiği açıklık türlerini ifade etmek anlamı ve işlevi gören varsayımlardır. Fiîlî gerçeğin bütünlüğü sözkonusudur. Pek çok gerçeğin dışa-ait olması sözkonusudur. Ve nihâyet, bir de, sözkonusu bütünlüğün içinde mevcut ve mündemiç olan bu tür bir tecrübe etme biçiminin içe-aitliği olgusu sözkonusudur.

Bu üç ayırım, bir düzlemde gerçekleşir: Bunlardan hiç biri, her ne sûretle olursa olsun, bir diğerini öncelemez. Ayrıca benim gerçeğimi ve diğer gerçeklerin içinde ihata edici bütüncül bir gerçek mevcuttur.

7.-Elbette ki, bizim bütün konuşma terimlerimiz, özeldir ve açıkça tecrübenin daha yüksek safhalarına atıf yapar. İşte bu nedenledir ki, felsefe, imajinatif sanata benzer'dir. Zira felsefe, salt kendi açıklamalarının veya önermelerinin ötesindeki anlamları önerir bize. Genelde, gelişkin ifadeler, daha primitif anlamları yüceltir ve kutsarlar.

Öte yandan, ifşa etme çabası geliştikçe, olgular, kendilerini tarihin geçiş dönemlerindeki aşamalar olarak ifşa ederler. Önemlilik, kendisini, duygunun geçişkenliği olarak gün ışığına çıkarır. Benim önemliliğim, kendisini bütün'den, diğer olgulardan devşirilen şeylerle donatan ve gün ışığına çıkaran, yanısıra da kendisini gelecekteki yaratıcılığa atıf yaparak ete kemiğe büründüren benim duygusal değerim ve değerliliğim olmuştur artık.

Bu tecessümler, hem ben'i tecrübe den pek çok olguyu birleştirirler, hem de aynı zamanda, bu olguları, sözkonusu ben'e referansla kendi çeşitlilikleri açısından ayrıştırırlar. Bazı olgular, onlarla nihâî bir bütünlük iddiasında bulunan yakînî ben'e bu tür bir referâns yakınlığına sahiptirler. Kalıcı, şahsî

ben-özdeşlik'e dayalı varoluş kavramının şafağı işte bu şekilde doğar. Bu, pek çok varoluş aşamasına sahip olan bir şahsiyet kavramıdır. Ne ki, bütün bu tecrübelerin temeli, şu ân kendim olmamı mümkün kılan bu yakîn, doğrudan tecrübe etme aşamasıdır. Ayrıca bu tecrübe etme sürecinde gün ışığına çıkan dışa-ait olgular, kendilerini daha muğlak [daha derinlikli] ve daha kanatlandırıcı bir düzlemde bu yolla aynı şekilde kümelendirme eğilimi gösterirler.

Ne var ki, önemlilik duygusu, tecrübe eden ben'e münhasıran atıf yapan bir duygu değildir. Kendisini bütünün, çok'un ve ben'in gün ışığına çıkarılmasında farklılaştıran şey tam da bu "belirsizlik" [gizemlilik] duygusudur.

Ben'in önemliliğinin içinde karışan ve onunla kaynaşan şey, ötekilerin önemliliği algısıdır. Fiîlî durum, önemliliğin, kendinden-hoşnut olması hâlidir. Fakat bu kendinden-hoşnut olma hâli, bir benin hoşnut olması hâliyle kaynaşan diğerlerinin kendilerinden hoşnut olma hâllerinin özelliğine sahiptir. Bunun en belirgin örneği, bu kendinden hoşnut olma hâlini bizim ânlık şimdi'mizle kaynaştırdığımız, bizim yakın geçmişimizde kendimizi idrak ettiğimiz hâliyle ete kemiğe büründürdüğümüz sözkonusu diğer fiîlî durumları hayata geçirmemiz, gerçeğe dönüştürmemizdir. İşte bu, her bir fiîlî durumda kâinâtın nasıl bütünleştiğinin, özetlendiğinin yegâne en canlı örneğidir.

Burada yaptığımız tasvir ve tarifin temel noktası, diğerlerinin hoşnutluğunu ve geleceğe doğru yürüyen geçişlerini de ihtiva ve ihata eden kendisinin kendinden-hoşnut olma hâlinden ötürü "önem arzeden bir şey" olarak fiîlîlik ya da fiîlî durum kavramıdır.

Bu noktada, nitelik eksenli ayırım, tamamlanmış tecrübe şeklinde teşekkül eder. Biteliğin çeşitliliği sonsuz ve sınırsızdır. Dolayısıyla her tasvir ve tarif, bilinçdışı bir şekilde varsayılan bazı husûsî nitelikler tarafından daraltılır.

En düşün fiîlîlik türünün hoşnut olduğu belli belirsiz bir nitelendirme olgusunun varlığı sözkonusudur. Yine insan tecrübesinin hoşnut ve tatmin olduğu açık ve anlaşılır nitelikler vardır. Ve nihâyet, her aşamada "arada" olan bir hâl ve insan tecrübesinin büsbütün teğet geçtiği, hiçbir zaman dokunmadığı sayısız aşamalar mevcuttur.

Hiç şüphe yok ki, eğer insan tecrübesinin çeşitlerine ve çeşitliliğine dâir teşekkül eden hatıralarımıza güvenecek olursak, nitelik ayırımı, tecrübenin yoğunluğunu olağanüstü bir şekilde artırır. Önemlilik duygusu, tecrübe edilmiş nitelik'in analizinin fonksiyonudur. Bunu böyle söylemek hiç de abartılı bir şey söylemek olarak görülmemelidir. Ama yine de bu oldukça fazla; ya da daha doğru bir ifadeyle, son derece basit bir açıklamadır. Bir tecrübenin kendine özgü önemliliğinin, onun faktörlerinden birinin analizinin büyük ölçüde açık ve anlaşılır olmasını gerektirmesi olgusunun aslında tartışmasız bir gerçek olduğu anlaşılıyor. Buradaki "kendine özgü önemliliği" ifadesi, "kendisi açısından önemli" anlamına gelir.

Bununla birlikte, burada yaptığımız tartışmanın dikkat çekmeye çalıştığı temel nokta şudur: Bizim ayırımlarımız, tecrübe edilen bir dünya üzerinde tatbik edilir. Bu dünya, niteliğe dayalı olarak yapılan ayırımın konusudur. Medeniyet, verili dünyanın kazandırdıkları ya da sunduğu nitelikler açısından anlaşılmasını ve anlamlandırılmasını gerektiren bir fenomendir.

8.-Bu doktrin, Hume'un bakış açısını ve onun doktrininden türeyen bütün diğer bakış açılarını tastamam tepe taklak eder. Hume, bu nitelikleri ve kazanımları birincil önemi hâiz bir olgu, dünyayı ise ikincil bir varsayım olarak değerlendirir. Bizim izahımızın, "güç"ün, bizim "öz"e ilişkin fikirlerimizin temeli olduğu fikrinin genişletilmesinden ve geliştirilmesinden daha fazla bir şey olmadığı dikkatinizi çekmiştir umarım. Bu "güç" fikri, uçuk bir şekilde ifade edilen ve hiçbir zaman derinlikli bir şekilde geliştirilemeyen bir şekilde Locke'ta ve Eflatun'da gördüğümüz bir fikirdir. Bizim tecrübemiz, bir güç / iktidar duygusuyla başlar ve münferitliklerin ve onların niteliklerinin ayrıştırılması çabasıyla devam eder.

Bir diğer sonuç ise şudur: "Fiîlî durum", özü itibariyle, bir "kompozisyon"dan ibarettir. Güç, kompoze etmenin mecbûrî olarak kabul edilmesi olgusudur. Bütün diğer kompoze etme biçimleri, fiîlî durumun elde edilmesi sürecindeki yarı-mesafe katedebilmiş aşamalardır. Nihâî fiîlî durum, güç birliğine sahiptir. Gücün özü, bizatihî estetik değerin elde edilmesi için gerçekleştirilen bir çaba'dır. Bütün güç algıları veya biçimleri, kendi değerliliğini elde eden bu kompoze etme olgusunun bir uzantısıdır. Bunun dışında başka da bir

olgu yoktur. Güç ile Önemlilik, bu olgunun yönlerini teşkil eder. Kâinât'ın itici gücünü tesis etmek için çaba gösterir. Kendi varolma gücünü koruyan faal ya da etkin sebeptir. Başka bir deyişle, yaratılmış'ta, kendi yaratma özlemi ve arzusunu koruyan nihâî sebeptir.

Dışa-ait olma duygusu, kompoze etme sürecinin birincil ben-tahlili'ne dayanır. Bu tahlil, kendisine ait kendinden-hoşnut olma duygusuna sahip olduğu ve bizatihî kendilerinin belirleyici faktörler oldukları kendinden hoşnut olmanın ânî ve yakından kompoze etme çabalarına katkıda bulunduğu kompoze etme çabasındaki faktörleri gün ışığına çıkarır.

Bu anlamda iki tür faktör vardır: Birinci tür faktörde, tarihî süreçteki yeni yaratma çabasının tarihî vasat'ını oluşturan pek çok faktör mevcuttur. Bunlar, tamamlanmış hâllerinde kendilerine ait bir şey olan bu yeni kompozisyondaki faktörlerdir. İşte bu tecrübenin gerçekleştirdiği birincil bir eylemdir ve felsefe sözlükleri bunu ifade edebilecek tek bir kelimeye bile sahip değildir; ki, felsefe sözlükleri için bundan daha kötü bir şey olamaz herhalde.

9.-İkinci tip faktör türü ise, hâdisenin tabiatı gereği, yalnızca tek bir örneğe sahiptir. Bu da, aslî birliği açısından salt tarihî olgunun bütünlüğünün sahip olduğu değer duygumuzda gün ışığına çıkan bir faktördür. Değerden hoşnut olan ve (içkinliğinden ötürü de) değeri paylaşan kâinâtta bir birliğin veya bütünlüğün varlığı sözkonusudur. Burada, balta girmemiş ormanlardaki bazı tecrit edilmiş ağaçsız alanlardaki bir çiçeğin nefis ve büyüleyici güzelliğini örnek olarak alalım. Hiçbir hayvan, bu çiçeğin büyüleyici güzelliğini haz alarak tecrübe edebilme husûsiyetine sahip değildir. Yine bu güzellik, kâinâtta fevkalâde bir hâdisedir. Tabiatı incelediğimizde ve tabiatın fevkalâdeliklerinden ve harikulâdeliklerinden hayvanların haz almalarını düşünmenin ne kadar uçuk ve yapay bir şey olduğu gerçeğini gözönünde bulundurduğumuzda, birbirinden farklı hücrelerin ve her bir çiçeğin nabız atışlarının total etkisinin hoşnut olabilme konusunda ne kadar beceriksiz olduğumuzu fark ettiğimizde, bizim çiçeğin ayrıntıları konusunda geliştirdiğimiz bütünlüğün değeri duygumuzun şuurumuzda şafağı atar. İşte bu, bütün dinlerinde temelinde yer alan yücelik sezgisi ve kutsîlik sezgisidir. Her ilerleyen medeniyette, bu kutsî-

lik duygusu, kesin ve güçlü bir ifadesini bulmuştur. Bu duygumuz veya algımız, medeniyetin her aşamasının çöküş sürecine girdiği vasat'ta görüldüğü gibi, tecrübedeki resesif faktöre dönüşme temayülü gösterir.

Burada Descartes'ın "mükemmellik" fikrinin alternatif görünümlerini tartışıyoruz şu ân. Bu, her bir tarihî döneme ait olan, itici gücünün temel niteliği belli bir ideale yönelmeyi gerektiren ve sözkonusu tarihî süreçte gerçekleştirilebilecek bir süreç biçiminde köksalan tarihteki güç / kudret fikridir. Bu ideal, hiçbir zaman gerçekleştirilebilir bir ideal değildir ve gerçekleştirilebilmenin ötesinde olan bir idealdir; ama yine de gerçekleştirilen şeyin şeklini, görünümünü oluşturur.

Sözgelişi, Amerikan Anayasası'nda belli belirsiz bir şekilde telâffuz edilen insan özgürlüğü, çabası ve işbirliği ideali vardır. Bu ideal, hiçbir zaman mükemmel bir şekilde gerçekleştirilebilmiş değildir ve insanlığın önüne muhtemel olarak sunabileceği imkânları yeteri kadar açıkça beyan edemediği için sınırlı ve kusurlu bir idealdir. Ama yine de, durum ne olursa olsun, Amerikan Anayasası, bu tek idealleştirme enerjisinin sözkonusu olduğu, çıplak, gelişmemiş bir sürecin gözkamaştırıcı bir tarihin yapılması çabasına dönüştürüldüğü, bu tarihî dönemde içkin / mündemiç bulunduğunu belir belirsiz ifşa eder.

Bu tartışmada, dış gerçeklik duygusunun, yani, fiîlî durumlar dünyasında bir fiîlî durum olma imkânının estetik önemi hâiz bir kazanım olduğu tezini savunuyoruz. Bu tecrübe, herhangi bir tecrübe hâdisesinin sonlu ânındalığının ötesinde belli bir anlam ve önemliliğin mevcut olduğunu öne sürmektedir. Eğer bu durumda, bu anlam ve önemi şuurlu bir şekilde kavramakta başarısız olunursa, o zaman, sözkonusu durum'u çok kötü bir gelecek bekliyor demektir. Bu doktrin, küçük büyük bütün tecrübeler için geçerlidir. Bizim haklılık sezgilerimiz, şeylerin tabiatında bir mutlaklık olduğunu gün ışığına çıkarır ve böylelikle bize bir tatmin olma duygusu kazandırır.

Önemlilik varyasyonları, bizim zayıf muhayyilelerimizin ötesindedir; ama yine de herhangi bir tecrübe faktöründe mevcut olan estetik önemlilik duygusu, mevcûdiyetinin delilini mevcut ânındalığın ötesine taşır. Benlik, kendisinin ötesine taşan bir önemlilik duygusundan hoşnut ve tatmin olur.

Önce hayvan şuurunun, ardından da insan şuurunun keşfedilmesi, uzmanlaşmanın ya da husûsîleşmenin bir zaferidir. Bu zafer, açık ve anlaşılır duyu tecrübesinin evrimiyle yakından irtibatlıdır. Burada birincil hislerin muğlak yığınından bir tecrit olma ve nitelik eksenli birkaç ayrıntının görece açıklığı üzerinde yoğunlaşma hâdisesinin varlığı sözkonusudur. Bunlar, duyu algılardır.

Fizik ve psikoloji bilimleri birer masal olmadığı sürece, görme, işitme gibi duyu vasıtaları demek olan niteliğe dayalı tecrübeler, hayvan bedeninin içinde ve dışında ince tepki akışlarına tanık olurlar. Bunların hepsi, dış dünyaya ilişkin şahsî muğlak duygu tecrübesinde şuurun altında gizlenmiştir. Bu hissetme olgusu, yoğun ve muğlaktır; öylesine muğlaktır ki, dış dünyaya ilişkin şahsî tecrübenin saçma olduğu fikrinin geliştirilmesine bile neden olmuştur. Burada spesifik olarak verebileceğimiz bir örnekle bu meseleyi çok daha basit bir şekilde izah edebiliriz. Sözgelişi, "Ben orada mavi bir leke görüyorum" cümlesi, benliğin mahremliğini, "orada olan"ın dışa-ait olduğunu ima eder. "Benim dünyam" ve benim dünyamın ötesindeki dünya varsayımı vardır. Fakat şuur, sözkonusu noktadaki mavi niteliği üzerinde yoğunlaşır. Hiçbir şey bundan daha basit ya da bundan daha soyut olamaz. Bununla birlikte, yine de fizikçi ve psikolog saçma bir şeyden sözetmedikleri sürece, buradaki soyutlamada atlanan müthiş bir karmaşık aktivite hikâyesi mevcuttur.

Dahası, bizim daha sonraki eylemlerimiz, bilim adamlarının hikâyelerini onaylar, temelde leke'nin maviliğini değil. Bu tecrübeyi korumak ya da değiştirmek isteyebiliriz. Ne var ki, bizim eylemlerimiz, hiçbir tartışmaya mahal bırakmayacak kadar, bizim bedenlerimizin direktifleridir. Mavi niteliğine dokunamayız. Ama mavi "şey"in ilişkilerini değiştirmek için o şey'in içinde bulunduğu çevre'deki çeşitli aktivitelere el atacak kadar "kolumuzu uzatabiliriz".

Bu noktaya kadar yalnızca niteliklere dair formel ilişkilerin şuurunda olduğumuz için, ortada estetik bir başarısızlık vardır. Bu, ilişki imkânının zorluğunun fark edilmesidir. Gerçeklik duygusu, etkin'lik duygusudur; etkin'lik duygusu ise, arzunun tatmin edilmesi yönünde atılan itici gücü oluşturan adımdır. Kendi açısından gerçek olan ve kendisini şimdi'de tatmin eden bir geçmiş vardır.

10.-Olgu, kendi tabiatı icabı, bir olgudaki gerçekleştirilmiş bir şeyi oluşturmasına rağmen, gerçek olmayan bir şeyi ihtiva eder. Bu, olgunun kavramsal yönüdür. Ne var ki, her zaman olduğu gibi, felsefî gelenek, bir hayli soyut bir gelenektir. Bu tür bağımsız bir gerçeklikte "salt kavram" olan bir şey yoktur. Kavram, her zaman, duyguyla donanır; başka bir ifadeyle, umutla veya korkuyla, nefretle veya kabına sığmaz bir beklentiyle ya da analiz hazzıyla kuşanır. Arzunun ya da beklentinin niteliğindeki varyasyonlar sonsuzdur. Ancak duyguya dayalı bir kökeni olan uygun bir duygu ürünü olmanın dışında, "salt kavram" fikri ya da "salt gerçekleştirim" fikri, yanlış bir fikirdir. Her ne kadar Hume, tecrübedeki diğer faktörlerle temel, aslî ilişkiden yoksun olan duyu-izlenimlerinin başlangıç aşamasındaki kaba tekrarı olarak algılayarak problemi ziyadesiyle basitleştirmiş olsa da, bizim burada benimsediğimiz ve savunduğumuz doktrin, Hume'da bulabileceğimiz bir doktrindir. Hume, daha sonra geliştirdiği fikrilerle, sözkonusu doktrininde açıkça dile getirdiği öncülleri Allah'tanki unutmuş görünür. Ancak rakip düşünce biçimleriyle giriştiği tartışmada, bunları, bu öncüllerin dayandığı katı sonuçlarla yargılar.

Bu seminerlerde gerçekleştirdiğimiz tartışmalardan vardığımız son sonuç, soyutlama sürecinin doğru bir şekilde ayarlanmasının ne denli önemli olduğu fikridir. Yüksek gerçeklikleri düşük gerçekliklerden ayıran sözkonusu tecrübe karakteristiklerinin hepsi soyutlamaya dayanır. Canlı bakteriler, varoluşlarında mündemiç olan soyutlamalarla gerçekleştirilen cansız fizîkî aktivitelerden ayırt edilir. İnsanlık, hayvan hayatından, soyutlamalara yaptığı vurgu açısından ayırt edilmiştir. Yine insanlığın dejenere olması, estetik muhtevadan yoksun dondurucu, kaskatı soyutlamaların hâkimiyeti yoluyla insanlığın yükselişinde ayrı bir düzleme oturtulmuştur. Şuurun gelişimi, soyutlamaların gelişmesinin bir sonucudur. Bütünlük, ayrıntılarından yapılan bir seçimler karakterize edilmiştir. Bu seçme, hepsi de bu seçmeye izafeten varolduğu düşünülen bir dikkat, tatmin, eylem ve amaç iddiasında bulunur. Bu yoğunlaşma, kendini-gerçekleştirme enerjisini kışkırtır ve harekete geçirir. Bu, tarihî süreçteki amaç birliğini gün ışığına çıkaran gerçekleştirim çabasına yol açan itici güçle birleşmeye doğru atılan bir adımdır.

Bununla birlikte, enerji yoğunlaşması, soyutlamanın, bizzat kendisinden doğduğu somut değer-elde etme duygusuyla uyumlu olduğunu varsayar. Soyutlamanın etkisi, işte bu şekilde, tecrübenin bütününün canlılığını ve derinliğini pekiştirir.

Dolayısıyla soyutlamaların yerli yerinde kullanılması, yukarı doğru evrimin özünü teşkil eder. Ama soyutlamaların bu kadar iyi bir şekilde kullanılması zorunlu değildir. Soyutlamalar, kendilerinin bütün'le alakalarını kesebilmek için tecrübede işlev görebilirler. Bu durumda, soyutlayıcı tecrübe, kendi güçlü varoluş temelini yıkan bir ilgi titreşimidir.

Soyutlamaların gerçekleştirilmesinde soyutlamanın zıddı olan irtibatın canlandırılmasını amaçlayan koruyucu bir içgüdünün her zaman mevcut olduğuna dikkat çekmek ilginçtir. Kısmen insiyakî, kısmen şuurlu olan bu ters süreç, soyutlama tarafından mümkün kılınan daha yüksek hayatın bir hikmeti ve erdemidir.

Sözgelişi, duyu-tecrübesi bilincinde, biz, ilk önce, dikkati duyulara dayalı bazı ayrıntılara yoğunlaştırırız. Ardından etrafa göz atar ve görüntü ve sesler ortamına katılırız. Bütün bir resim, bütün bir bina, canlı hayvan, taş, dağ, ağaç gibi anlamlı birimleri şuura dâhil etmeye çaba gösteririz.

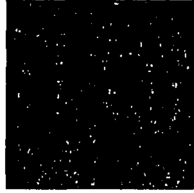
İşte bu türden canlı, şuurlu bir tecrübe, somut olan'a geri-dönüş tecrübesidir. Bu geri-dönüş belki yanlış anlaşılabilir. Soyutlama, kendisinin doğduğu gerçek kompleksten bizi yanlış yöne sürükleyebilir. Bununla birlikte, şuurun gerisinde yatan muğlak fasılalarda soyutlamaların gerisinde yatan gerçeklik duygusu vardır. Değer-tecrübesinin müşahhas bütünlüğünden kaynaklanan bir soyutlama sürecinin varlığı sözkonusudur ve bu süreç onun kökenine işaret eder.

11.-Ne ki, aynı zamanda tecrübenin üstün canlılığı demek olan şuur, perdenin arkasındaki dilsiz önemlilik duygusuyla yetinmez. Şuurun bir sonraki adımı, kendi şuurlu alanındaki zarûrî irtibatları arayıp bulmak ve kurmaktır. İşte bu, rasyonelleştirme [meşrûlaştırma] sürecidir. Bu süreç, soyutlanmış ayrıntıların apaşikâr bir şekilde tecrit edilmesinde ortaya çıkan zorunlu irtibatın tanınmasıdır. Durum böyle olunca, soyutlama şuur alanında ters yüz edilebilirse, rasyonelleştirme o zaman, soyutlamanın zıddı bir fenomen hâlini alır.

Bizim güçlerimiz sonlu ve sınırlıdır. Dolayısıyla, bu tersine çevirme sürecinde hiçbir şey, zorunlu olarak bizim ötemizde değilse de, yine de, bu süreç, bizim anlık karşı-şuur alanımız tarafından bize tesadüfî olarak sunulan bir çevre'yle sınırlıdır. İşte bu nedenledir ki, rasyonelleştirme, soyutlamanın kopukluğundaki somut gerçekliği keşfedip gerçekleştirebilme idealinin kısmî olarak başarılmasıdır.

Burada sözkonusu edilen kopma, sonlu şuur ayırımının bedeli olarak devreye girdirilen görünüş'tür. Bu somut gerçeklik, münferit tecrübe sürecinin başlangıç noktasıdır ve şuurun rasyonelleştirilmesindeki hedef de budur. Bu hedefe ulaşmanın karşılığı, tecrübenin şuurluluk ve rasyonellik tarafından pekiştirilmesidir.

ÜÇÜNCÜ KISIM



tabiat ve hayat

YEDİNCİ BÖLÜM

CANSIZ TABİAT

Felsefe, merakın çocuğudur. Etrafımızdaki dünyanın genel genel karakterizasyonundan sonra ortaya konan çaba insan düşüncesinin romans'ıdır. Doğru açıklamaların çok kolay, çok apaşikâr ama yine de bizi her zaman yoran açıklamalar olduğu gözleniyor. Geleneksel doktrini tevarüs ederiz: Geçmiş çağların genel görünümlerini, hurafelerini ve kaba genellemelerini teşhis edebiliriz. Ne demek istediğimizi iyi bildiğimizden ziyadesiyle eminiz; ama yine de aslında bilgimizin herhangi bir ayrıntısının formüle edilmesi konusunda şaşırtıcı bir şekilde kafamız karışık. Karşılaşılan bütün zorlukların kalbinde yatan şey, işte buradaki "ayrıntı" sözcüğüdür. Genelde Tabiat hakkında muğlak bir şekilde konuşamazsınız. Tabiattaki ayrıntılara odaklanmalı ve onların özlerini ve birbirleriyle iç-bağıntılarını tartışmalıyız. Etrafımızı çepeçevre kuşatan çevre, ayrıntılardan oluşan, karmaşık bir çevredir. Bizim Tabiat anlayışımızı ifade etmeye çalışırken temel ayrıntı türleri üzerinde yoğunlaşmalıyız. Analiz ve soyutlama yapmalı ve soyutlamalarımızın tabiî statülerini anlamalıyız.

İlk bakışta, bizim Tabiatta karşılaştığımız envai çeşit varlık türünü ve bu varlık türlerinin niteliklerini çözümleyebileceğimiz kes/k/in ayırımlar vardır. Her çağ, uzmanlık bilimlerinin araştırmaları için temel başlangıç noktaları olarak görünen kendine özgü sınıflandırma türleri geliştirmeyi başarır. Her

müteakip çağ, kendinden önceki çağların temel sınıflandırmalarının işe yaramadığını keşfeder. Bu sınıflandırmaları sabit başlangıç noktaları olarak varsayan bütün Tabiat Yasaları formülleştirmeleri konusunda böyle böyle bir şüphe tohumu ekülmiş olur. Sonra ortaya bir problem çıkar. Felsefe, sorunun çözüm arayışının kaynağıdır.

Atacağımız ilk adım, burada kullanıldığı anlamıyla ve hâliyle "Tabiat" terimini tanımlamak olmalıdır. Bu bölümlerde kullandığımız anlamıyla "Tabiat", görüntü, ses ve dokunmaya dayalı açık ve anlaşılır duyu tecrübelerine yaslanılarak yorumlandığı hâliyle dünya demektir. Bu tür bir yorumun insanın anlama ve kavrama çabasında en yüksek önemi hâiz olduğu apaşikâr bir gerçektir. Elinizdeki kitabın bu son bölümleri, esas itibariyle şu soru üzerinde yoğunlaşacak: "Bu tür bir yorumlama çabası bizi, nereye kadar götürebilir ve götürecek?"

Mesela tabiatı, aksi takdirde boş olan uzayda / mekânda hareket eden kalıcı şeylerden, yani madde parçacıklarından oluşan bir mevcûdiyet olarak tahayyül edebiliriz. Tabiat hakkında bu tür bir düşünme biçimi, ortak-duyu gözlemine apaşikâr bir şekilde benzer ve uyumludur. Sandalyeler, masalar, kaya parçaları, okyanuslar, hayvan bedenleri, gezegenler ve güneşler vardır. Bir evin, bir çiftliğin, bir hayvan bedeninin kalıcı öz-kimliği, bir sosyal münasebet varsayımıdır. Bu, hukuk teorisinde dile getirilir. Bütün edebiyatların neredeyse temelini teşkil eder. Dolayısıyla bir madde parçası, bir anda ya da bir saniye, bir saat veya bir yıl boyunca aynı olan pasif bir gerçeklik, münferit bir gerçeklik olarak algılanır. Bu tür bir materyal, münferit gerçeklik, onun şekil, hareket, renk, koku vesaire gibi türlü çeşitli niteliklerini destekler. Tabiattaki hâdiseler, bu niteliklerdeki, özellikle de hareketteki değişimlerden teşekkül eder. Bu tür madde parçacıkları arasındaki irtibat, bütünüyle mekâna dayalı ilişkilerden ibarettir. Böylelikle hareketin önemi, maddî şeylerin veya varlıkların salt bu iç bağıntı biçimlerinde gözlenen değişimden kaynaklanır. Daha sonra insanlık bu mekân'a / uzay'a dayalı ilişkileri tartışmaya doğru ilerler ve Geometri'yi keşfeder. Uzay'ın / mekân'ın geometrik niteliği, Tabiat'ın, uzay'ın / mekân'ın tek sâkinleri olan bütün madde parçacıkları üzerindeki belli başlı ilişkileri empoze ettiği tek yol olarak algılanır. Uzay'ın / Mekân'ın bi-

zatihî kendisi, Ezelîlik'ten Ezelîlik'e değişmeyen, ebedîlikten ebedîlik'e homojen olarak kalan bir mevcûdiyet olarak algılanır. Böylelikle ortak duyu ile uyumlu ve varoluşumuzun her bir ânında tahkîk edilebilir açık seçik bir Tabiat karakterizasyonu kompoze ederiz. Aynı evdeki aynı koltuğa aynı hayvan bedeni ile saatlerce yerimizden hiç kalkmadan otururuz. Odanın boyutları, mekân ilişkilerine dayalı olarak tanımlanır ve belirlenir. Kısmen kalıcı, kısmen geçici renkler, sesler ve kokular vardır. Ayrıca başlıca değişim faktörleri de, hayvan bedenlerinin ve inorganik döşemenin hareketiyle tarif edilir. Bu genel Tabiat kavramı içinde, bir bakıma iç içe geçmiş Hayat ve Zihin gibi daha başka kavramlar da vardır.

Burada 16. yüzyılın başlarında, meselâ tam 1500 yılında Avrupa nüfusunun daha ilerici düşünürleri arasında oluşum süreci içinde olan genel ve müştereken paylaşılan bir Kâinât tasavvuru geliştirmeye çalışmaktayım. Bu kâinât tasavvuru, kısmen Grek düşüncesi ile ortaçağ düşüncesinden tevarüs edilmiştir. Kısmen de etrafımızdaki dünyada her ân sınayabileceğimiz, doğrulayabileceğimiz doğrudan gözlem yöntemine dayanmaktadır. Bu tasavvurun bütün daha ileri sorulara verilen cevapların kavramlarını sunduğu varsayılıyordu. Bu daha ileri sorular arasında en temel ve en apaşikâr olanları, hareket kanunları, hayatın anlamı, zihniyetin anlamı, madde, hayat ve zihniyet arasındaki ilişkilere dâir olan sorulardır. 16. ve 17. yüzyıllardaki büyük düşünürlerin başvurdukları yöntemleri yakından incelediğimiz zaman, onların bu genel Kâinât tasavvurunu varsaydıklarını ve bu tasavvurun sunduğu bakış açısından bütün soruları cevaplandırmaya çalıştıklarını görüyoruz.

Bu konuda elbette ki bir şüphe sözkonusu değil; ancak bu genel kâinât tasavvuru, etrafımızdaki dünya hakkında büyük, her şeye nüfûz eden hakikatleri ifade ederler. Buradaki tek soru, bu hakîkatlerin ne kadar temel, aslî hakîkatler olduğu sorusudur. Başka bir ifadeyle, Kâinâtın hangi muazzam özelliklerinin bu bakış açılarına dayalı olarak ifade ve izah edilebileceğini sormak zorundayız. Ayrıca bu yaygın olarak kabul edilen kâinât tasavvurunun önemini açıklayacak bu yaygın tasavvur tarafından gözardı edilen diğer özelliklerle ilişkilerini de açıklığa kavuşturacak başka kâinât tasavvurları geliştirip geliştiremeyeceğimizi de sormak zorundayız.

Bilimsel düşüncenin 17. yüzyıldan günümüze kadar izlediği seyrüseferi inceledigimiz zaman, iki tuhaf, şaşırtıcı gerçekle karşılaşıyoruz: Her şeyden önce, tabiat biliminin gelişmesi, başlangıçtaki genel kabul gören kâinât tasavvurunun her bir özelliğini birer birer yok etmiştir. Kâinât'ın kendileri aracılığıyla yorumlanacağı temel özellikleri ifade ettiği düşünülen bu özelliklerden hiç biri artık mevcut değil. Fonksiyonlarından yorumlama temellerine kadar başlangıçtaki açık, apaşikâr özellikler taşıyan kâinât tasavvuru bütünüyle tepe taklak edilmiştir. Teker teker her unsur yerle bir edilmiştir.

Bu müteakip düşüncenin [Grek ve ortaçağ düşüncelerini takiben] aynı ölçüde önemli ikinci bir karakteristik özelliği daha var: Bu genel kabul gören kâinât tasavvuru, insanlığın işgününde, Pazar-yerinde, oyun alanlarında, Hukuk Mahkemelerinde ve aslında insanlığın bütün sosyolojik münasebetlerinde hâlâ hâkimdir ve hükümranlığını sürdürür. Edebiyatta üstün bir yeri vardır ve bütün hümanistik / beşerî bilimlerde de önem verilmektedir. Böylelikle, tabiatın bilimi, hümanizmin varsayımlarına tam karşı konumda yer alır. Bazı uzlaşma girişimlerine soyunulduğu yerlerde ise, bu, bir tür mistisizm biçimine dönüşür. Ama genel anlamda bir uzlaşma sözkonusu değildir.

Eğer dikkatimizi yalnızca tabiat bilimiyle sınırlayacak olursak, gerçekten de hiçbir özel bilim, çeşitli tabiat bilimlerine ait varsayımlar uzlaşması üzerine temellenmemiştir. Her bilim, kendisini, bir delil fragmanıyla sınırlar ve teorilerini bu fragmanın sunduğu fikirler açısından geliştirir. Bu tür bir işlem, insanın kabiliyetlerinin sınırlılıklarından ötürü kaçınılmazdır. Ancak bu işlemin tehlikeleri de hiçbir zaman akıldan çıkarılmamalıdır. Sözgelişi üniversitelerin son bir asır içinde hızla departmanlara ayrılmaları, idarî açıdan ne kadar zarûrî olursa olsun, öğreticilik, akademisyenlik mesleğinin zihniyetini sığlaştırıyor. Düşüncenin bu iki yolunun etkili bir şekilde canlanmasının sonucu, tastamam yamalı bohçayı andıran bir süreç olmuştur.

İki bakış açısında ait varsayımlar, seyrek de olsa iç içe geçerler. Her özel bilim dalı, diğer bilim dallarının vardıkları sonuçları varsaymalıdır. Sözgelişi, biyoloji, fiziği varsayar. Bir uzmanlık alanından başka bir uzmanlık alanı için yapılan bu tür ödünç almalar, otuz ya da kırk yıl öncesinin biliminin aittir. Benim gençlik yıllarımdaki fiziğin varsayımları, bugün fizyologların zih-

niyetinin şekillenmesinde derin etkiler bırakmış görünüyor. Gerçekten de bizim fizyologlara başvurmaya ihtiyacımız yok artık. Her ne kadar apaşikâr doktrinleri ayrıntılı olarak ele alındığında onları yanlışlıyor olsa da, dünün fiziğinin varsayımları bugünün fizikçilerinin zihinlerinde yerini almış ve korumaktadır.

Modern düşüncede eski ile yeni'nin arasıra da olsa bu şekilde iç içe geçmesini anlayabilmek için, bugün bile bazı bakımlardan hâlâ doğru olduğu için ortalama hayatın müşterek doktrini olan o eski yaygın doktrinin ana ilkelerini tekrar hatırlatıp vurgulayacağım. Başka türlü boş olan uzay'da / mekân'da kendi öz-kimliğini kalıcı kılan maddenin parçacıkları vardır. Maddenin her bir parçacığı, şekli, hareketi, kütlesi, rengi, kokusu gibi kendine özgü niteliklere sahiptir. Bu niteliklerden bazıları değişir, bazılarıysa kalıcıdır, değişmez. Maddenin parçacıkları arasındaki temel ilişki, mekân'a / uzay'a dayalı bir ilişkidir. Mekân / uzay, sonsuza dek değişmez; dâimâ kendisinde maddenin parçacıklarının ilişkisi için gerekli olan bu kapasiteyi ihtiva eder. Maddenin hareketi, mekâna dayalı ilişkilerde değişimi gerektirir. Bundan daha fazlasını gerektirmez. Madde, mekân eksenlilikten ve niteliklerinin pasif desteğinden başka bir şeye gerek duymaz. Maddeye nitelik kazandırılabilir ve kazandırılmalıdır da. Bu nitelik kazandırma sadece kuru bir olgudur, yalnızca kendisinden ibaret bir şeydir. Kendi kendine yeter, anlamsız olgular kompleksi olarak büyük Tabiat doktrini işte budur. Bu doktrin, fizik biliminin özerkliği doktrinidir ve benim bu seminerlerde inkâr ettiğim ve çürütmeye çalıştığım bir doktrindir.

Modern düşüncenin manzarası şöyle bir görünüm arzediyor: Bu genel doktrindeki her ayrıntı inkâr edilmektedir; ama bir bütün olarak bu genel doktrinden çıkarılan sonuçlar, özenle ve kuvvetle korunur. Ortaya çıkan sonuç, bilimsel düşüncede, felsefî kozmolojide ve epistemolojide tam bir kafa karışıklığıdır. Ama öte yandan da, bu bakış açısını örtük bir şekilde varsaymayan herhangi bir doktrin, anlaşılamaz olarak nitelendirilerek türlü saldırıların hedef tahtasına yatırılır.

Terkedilen ilk şey, ses, renk, koku ve benzer nitelikler gibi duyu-algısında ayrıştırdığımız, belirginleştirdiğimiz nitelikler ve nitelendirmeler setiydi. Işık

ve ses için geliştirilen aktarma veya nakletme teorileri, devreye ikincil nitelikler doktrinini girdirmişti. Ses ile renk artık tabiatta mevcut değildi. Bunlar, algılayıcının iç-dünyaya ait beden eksenli hareketlerine verdiği zihnî reaksiyonlardan ibarettir. Böylelikle tabiat, kütle, mekân / uzay ilişkileri ve bu tür ilişkilerin değişimi gibi niteliklere sahip madde parçacıklarının varolduğu bir yer hâline dönüştürülerek kendi hâline terkedilmişti.

Bu ikincil niteliklerin yitirilmesi, Tabiat'ı dar bir alana katı bir şekilde sınırlamış ve mahkûm etmişti. Zira tabiatın algılayıcı için taşıdığı değer, salt bir heyecanlanma aracı olarak fonksiyonlarına indirgenmişti. Ayrıca türetilmiş olan bu zihnî heyecan, esas itibariyle tabiattaki faktörlerle de ilgili değildi. Renkler ve sesler, bu zihnî reaksiyonun sunduğu ikincil faktörlerdi sadece. Ne ki, şaşırtıcı olan gerçek, bu ikincil faktörlerin, tabiatın o muazzam altkatmanını teşkil eden mekân / uzay yönelimlilik olgusuyla ilişkilendirilen bir fenomen olarak algılanmasıydı. Öyle sanıyorum ki, Hume, ikincil niteliklere dayanan mevcut algı doktrinine göre, bizim algılarımızın bu şaşırtıcı, melez özelliğine açıkça dikkat çeken ilk filozoftu. Elbette ki, bu melez özellik, rengi, Tabiatta mevcut olan şeylerin ikincil bir niteliği olarak gören Locke tarafından daha önceden örtük bir şekilde varsayılmış, öne sürülmüştü. Olgulara sâdık olan herhangi bir kozmoloji doktrininin, duyu-algısının bu yapay karakterini kabul ve itiraf etmesi gerektiğine inanıyorum. Başka türlü söylemek gerekirse... Kırmız çiçeği algıladığımız zaman, bizim bir kaynaktan gelen kırmızı'dan aldığımız hazzı, başka bir kaynaktan gelen bir mekân / uzay bölgesinden aldığımız hazla ilişkilendiririz.

Bütün bu tartışmalardan sonra vardığım sonuç özetle şöyle: Bütün pratik önemine rağmen, duyu-algısı, mevcûdiyetlerin tabiatını veya mahiyetini gün ışığına çıkarırken son derece yapay bir nitelik ve görünüm arzeder. Bu sonuç, bizim duyu-algımıza kalıcı bir şekilde yapışıp duran yanılsama husûsiyet tarafından desteklenir. Sözgelişi, yıllar önce kaybolan yıldızlara ilişkin algımız, aynalarda oluşan ya da kırılmalarla ortaya çıkan imge algılarımız, bizim çifte görüş'ümüz, hapın etkisiyle oluşan görme biçimlerimiz bunun başlıca örneklerini teşkil eder. Benim modern epistemolojiyle giriştiğim tartışma, Tabiat'la ilgili veri alanına ilişkin duyu algısına modern epistemolojinin yaptığı aşırı ve

abartılı vurgu hakkındadır. Duyu-algısı, bizim onu yorumlayışımız açısından veri sunmaz bize.

Katışıksız duyu-algısının, kendi yorumu için veri sunmadığı şeklinde vardığımız bu sonuç, Hume'un felsefesinde belirginleşen yegâne büyük keşiftir. Bu keşif, Hume'un *Risâle*'sinin daha sonraki süreçteki felsefî düşüncenin neden tartışmasız temelini oluşturduğunun bir göstergesidir.

Müşterek kâinât tasavvurunda karşılaştığımız diğer bir mesele de, boş uzay ve hareketle ilgilidir. Her şeyden önce, ışığın ve sesin nakledilmesi, açıkça boş olan uzay'ın / mekân'ın, bizim doğrudan algılayamadığımız faaliyetler alanı olduğunu gösterir bize. Vardığımız bu sonuç, bizim doğrudan algılayamadığımız temel bir madde türünün, yani eter'in varlığının kabul edilmesiyle izah edilmişti.

İkinci olarak, bu sonuç ve kana sıradan maddenin apaşikâr davranışı, bize, maddenin hareketlerinin bir şekilde maddî cisimlerin birbirleriyle uzay / mekân eksenli ilişkilere sahip olması gerçeği tarafından tayin edildiğini gösterir. Newton'ın iki yüzyıldan fazla bir süredir bilimin temelini teşkil eden büyük sentezini geliştirdiği yer işte tam burasıydı. Newton'ın hareket yasası, cisimlerin hareketlerinin içine yerleştirilebileceği iç-bağıntıları açıklayan daha özel yasalar içinde bir iskele çerçeve sunuyordu. Newton ayrıca karşılıklı mesafelere dayanan o muazzam yerçekimi yasasında bu türden bir özel yasa örneği ortaya koymuştu.

Newton'ın fizik için geliştirdiği metodoloji, olağanüstü bir başarı elde etti. Ancak onun devreye girdirdiği güçler, Tabiat'ı hâlâ bir anlamdan ya da değerden yoksun bir şeye indirgemişti. Bir maddî cismin özünde -kütlesinde, hareketinde ve şeklinde- yerçekimi yasasının geçerli olduğunu gösteren bir neden yoktu. Hatta bu özel güçler, kozmik bir dönemin hâdiseleri olarak algılandığında bile, maddî cisimlerin aralarında herhangi bir vurgu yapılarak neden birbirleriyle irtibatlandırılması gerektiğini kütle ve hareket konusunda geliştirilen Newton'cı yasalarda sözkonusu olguyu açıklayacak bir gerekçe de mevcut değildi. Cisimler arasında zarûrî bağlantılar olarak vurgu fikri, Newton'cı tabiat tasavvurundaki temel bir kavramdı. Newton'ın ampirik araştırma için terkettiği şey, şimdi mevcut olan özel vurguların belirlenmesi mese-

lesiydi. Bu belirlenme meselesinde, Newton, onun yerçekimi yasasının gerektirdiği vurguları devre dışı bırakarak muazzam bir başlangıç yapmıştı. Yine de Newton, şeylerin tabiatında neden vurguların olması gerektiği konusunda en küçük bir ipucu bile vermemişti. Böylelikle cisimlerin gelişigüzel hareketleri, uzay / mekân eksenli olmaklıkları, kütleleri ve başlangıçtaki hareket durumlarıyla birleşen maddî cisimler arasındaki gelişigüzel vurgularla açıklanmıştı. Hareketin ayrıntılı dönüşümler karmaşasını değil de, vurguyu, -özellikle de yerçekimi yasasını devreye girdirmekle, Newton, tabiatın sistematik yönünü özellikle artırmıştı. Bununla birlikte, Newton, sisteminin bütün faktörlerini -özellikle de kütle ve vurgu faktörlerini- bir arada olmalarına dair hiçbir neden vermeksizin, tecrit edilmiş gerçekler olarak kendi hâllerine terk etmişti. Böyle yapmakla, ölü bir tabiatın, nedenler sunamayacağı büyük felsefî hakîkatini resmetmişti. Bütün nihâî nedenler, değere ulaşmayı amaçlarlar. Ölü bir tabiat ise, hiçbir şeye ulaşmayı amaçlamaz. Değerin kendi tabiatında varolan ekip biçme olgusunda gözlendiği gibi, varolmak için varolmuş olması hayatın özünü teşkil eder.

Gerçek bu olunca, Newton'cılar için de, Tabiat, sebepler üreten bir "şey" değildi: Tabiat hiçbir sebep vücûda getiremezdi. Newton ile Hume'u bir araya getirdiğimizde, kendi yorumu için gerekeli herhangi bir veriye sahip olmayan bir algılama alanı ile faktörlerinin vukû bulması için gerekli olan herhangi bir sebepten yoksun olan bir yorumlama sisteminden oluşan kupkuru, verimsiz, çorak bir kavrama ulaşmakla yetinmek zorunda kalıyoruz. Kant'tan itibaren, çeşitli şekillerde anlaşılır kılınmaya çalışılan modern felsefenin karşı karşıya kaldığı açmaz işte bu açmazdır. Benim inancım, bu durumun, saçma bir indirgeme olduğu ve felsefî spekülasyonun temeli olarak kabul edilmemesi gerektiği yönündedir. Kant, Newton ile Hume'u bu şekilde birleştiren, bir araysa getiren ilk filozoftu. Kant, ikisini de kabul etmişti ve geliştirdiği üç *Kritik* de, onun bu Newton'cı-Hume'cu durumu anlaşılır kılma çabası içinde olmuştu. Ne var ki, Newton'cı-Hume'cu durum ya da açmaz, bütün modern felsefî düşüncenin yegâne temel varsayımıdır. Felsefî bir tartışmada bu konumun ötesine geçmeye dönük herhangi bir girişim, "anlaşılamaz" olarak nitelendirilip şiddetle reddediliyordu.

Benim bu seminerlerdeki temel amacım, hem Newton'ın, hem de Hume'un felsefî düşünceye yaptıkları katkıların son derece sorunlu olduğuna kısaca dikkat çekmektir. Bu iki filozof da, geliştirdikleri düşünceler açısından görünüşte ilk bakışta haklı gibi görünüyorlar. Ancak bu düşünürler, tecrübe edildiği hâliyle kâinâtın türlü yönleriyle, bizim tecrübe etme biçimlerimizin görünümlerini gözardı etmişlerdir: Oysa bunlar, hep birlikte daha nüfûz edici anlama ve kavrama ya da idrak biçimlerinin geliştirilmesine imkân tanıyorlar. ABD'deki geline son nokta açısından bakıldığında, Hume-Newton tarzı düşünme biçimleri, yalnızca karmaşık duyu algılarının geçişkenliklerini ve yine moleküllerin bir o kadar kafa karıştırıcı hareketlerini belirginleştirmeye imkân tanıyabiliyor; oysa bütün dünyanın en derin sezgisi, Amerika Birleşik Devletleri Başkanı'nın insanlığın tarihinde yeni bir dönemin kapısını açtığını gösteriyor.

Tartışmamızın bu noktasından itibaren, modern bilimin, 16. yüzyılda vücut bulmasına zemin teşkil eden temel kâinât tasavvurunun geri kalan görünümlerini devre dışı bırakma, etkisiz hâle getirme konusu üzerindeki etkilerini gözden geçirmek istiyorum. Ne ki, Newton'cı kavramlara dayanan fizik tasavvurunun, günümüzde girişilen yeniden-inşa çabalarında inatla korunmaya çalışıldığı gözleniyor. Bu çabaların vardığı sonuç, modern fiziği, anlaşılamaz bir Kâinât karşısında kendisinde geçerek bir tür vecde gelen tuhaf bir mistik ilâhiye indirgemek olmuştur. Bu mistik ilâhi, önce kadîm Mâverâünnehir havzasında, daha sonraları ise Avrupa'da filizlenen eski büyü âyinlerinin özelliklerine sahiptir. Günümüze kadar gelebilen en erken el yazması metinlerinden biri, yıldızlara ilişkin yaptığı gözlemlerden vardığı sonuca dayanarak bir Babil astroloğunun Kral'a inekleri tarlalara dönüştürmek için uygun günleri açıkladığı belirtilen bir metindir. Gözlem, teori ve pratik arasında kurulan bu mistik ilişki, tam da hâkim bilim felsefesine göre modern hayattaki bilimin mevcut konumunu andırıyor.

Mekân / uzay eksenli iç-bağıntıların salt bir taşıyıcı aracı olarak algılanan boş uzay / mekân fikri, modern bilimden büsbütün uzaklaştırılmıştır. Oysa bütün bir uzay / mekân evreni, bir güç alanıdır; ya da başka bir ifadeyle, sonsuz bir faaliyet alanıdır. Fiziğin matematiğe dayalı formülleştirmeleri, bu faaliyet-

te gerçekleştirilen, ete kemiğe büründürülen matematiğe dayalı ilişkileri ifade eder.

Bütün bunların beklenmedik sonucu, öz-kimlik olarak fizîkî özellikleri destekleyen madde parçacıklarının da yok edilmesi veya yok sayılması olmuştur. İlkin, bütün bir 19. yüzyıl boyunca, madde fikri, alabildiğine genişletildi, geniş bir alana yayıldı. Boş uzay / mekân, eter maddesiyle dolu bir "şey" olarak algılandı. Bu eter maddesi, başlangıçtaki müşterek kâinât tasavvurunun sıradan maddesinden başka bir şey değildi. Sürekliliği, insicamı, esnekliği ve donmuşluğuyla bir jölenin özelliklerine sahipti. O vakitler, o müşterek kâinât tasavvurunun sıradan maddesi, yalnızca eter maddesindeki belli başlı istisnâî karışıklıkları, yani eter maddesindeki düğümleri, bağları temsil ediyordu. Uzay / mekân boyunca görece hiç de az vukû bulmayan bu karmaşıklıklar, jöleyi andıran eter maddesi üzerinde bir stres, bir gerilim oluşturuyordu. Ayrıca sıradan maddenin alt üst oluşları, stres ve gerilimlerin alt üst oluşları olarak eter maddesi vasıtasıyla naklediliyordu. Böylelikle, şimdi bir eter maddesi bilimi hâline dönüşerek birleşen çeşitli ışık, ısı, elektrik ve enerji doktrinlerinin gerçekleştirdiği yoğun bir birleşme sözkonusu olmuştu. Bu teori, 19 yüzyıl boyunca parlak bir Fransız, Alman, Hollandalı, İskandinav, İngiliz, İtalyan ve Amerikan fizik ve matematik bilim adamları kümesi tarafından zamanla bir hayli geliştirilmişti. Bu bilim adamların çalışmalarının ayrıntıları ve çeşitli münferit bilim adamlarının bu bağlamda yaptıkları görece katkılar, elbette ki bir bahs-i diğerdir ve bizim buradaki konumuzun dışındadır.

Ortaya çıkan nihâî sonuç, eter maddesinin aktivitelerinin, yaygın kâinât tasavvuru analizinin sıradan maddeye atfettiği aktivitelerden son derece farklı olduğu şeklinde oldu. Eğer eter maddesiyle ilgili olarak geliştirilen doktrin doğru ise, bu takdirde, bizim sıradan madde fikirlerimiz, eterin aktivitelerinin gerçek mahiyetini gizleyen belli başlı ortalama gözlemlerden geliştirilmiş demektir. Günümüzün fizik biliminde zirve noktasına ulaşan daha yakın zamanlarda gerçekleşen bilim devrimi, 19. yüzyılın biliminin bu eğilimini bir adım daha öteye götürmüştür. Bu bilimin dayandığı ahlâkî temel, insanlığın duyu-algılarına dayalı olarak elde ettiği büyük genellemelerin son derece gelişigüzel olduğu fikridir. Dünyayı anlama konusunda gösterilen sürgit devam eden

çabalar, bizi, bizim bütün bu apaşikâr fikirlerimizin ötesine getirip bırakıvermiştir: Böylelikle madde, enerjiyle; enerji ise kupkuru bir aktiviteyle özdeşleştirilmiş; kalıcı madde parçacıklarından oluşan "öz-kimliğe" sahip pasif altkatman fikri, herhangi bir esaslı tasvire izin vermeyecek ölçüde terkedilmiştir.

Oysa bu fikrin, önemli bir türemiş gerçeği ifade ettiği apaşikâr bir gerçektir. Ama bu fikir, teorinin varsayılan temeli olma özelliğini yitirmiştir. Modern bakış açısı, enerji, aktivite ve uzay-zaman'ın titreşime dayalı farklılaşmaları açısından ifade edilir olmuştur. Herhangi bir lokal / küçük kıpırdanma, bütün bir kâinâtı sarsabilir hâle gelmiştir. Bunun, en uzak mesafelerdeki etkileri ve sonuçları ânında kendisini göstermektedir; ama yine bunlar gerçektir, orada mevcûdiyetlerini sürdürmektedir.

Madde karamı, basit hareket fikrini varsayıyordu. Maddenin her bir parçacığı, kendi kendine yeter; uzay'a / mekân'a dayalı pasif, statik bir ilişkiler ağı sahip bir bölgeye hapsolmuş; ebediyetten ebediyete, ezeliyetten ezeliyete akıp giden yeknesak bir ilişkiler sistemiyle donatılmıştı. Oysa modern madde kavramında, madde olarak adlandırdığımız hareketler küme'si, çevresiyle kaynaşmıştır. Burada tecrit olmuş, kendi kendine yeter lokal bir varoluş imkânı sözkonusu değildir. Sözkonusu çevre, her şeyin tabiatına nüfûz etmektedir. Bu hareketler toplamının tabiatındaki bazı unsurlar, bu hareketler, değişen bir çevre'ye doğru kaydıkları zaman istikrarlarını korurlar. Ancak bu tür bir istikrarlılık hâli, yalnızca genel, ortalama anlamda sözkonusudur.

Burada sözkonusu olan ortalama gerçeklik, bizim aynı sandalyeyi, aynı kayayı, aynı gezegeni sürgit devr-i dâim ederek varolan günleri, yüzyılları, milyonlarca yılı neden hep aynı şekilde varoluyor bulduğumuzun yegâne sebebidir. O takdirde, bu ortalama gerçeklikte, zaman-faktör'ü, kalıcılık yönünü temsil ediyor; değişim ise bir ayrıntıdan ibaret kalıyor sadece. Günümüzün fiziğine göre, kendine özgü özellikleriyle çevre, bizim madde olarak tarif ettiğimiz grup-hareketliliklerine kayıyor ve grup-hareketlilikleri de kendi özelliklerini çevreye yayıyor.

Gerçekte, kendi kendine yeter ve kendi kendini lokal mevcûdiyet alanında devam ettirebilir madde parçacığı fikri, bir soyutlamadan ibarettir. Tam şu ân soyutlama, hakîkatin bir kısmının atlanmasından başka bir şey değildir.

Eğer soyutlamadan çıkarılan sonuçlar, atlanan hakîkat tarafından ihlal edilmezse, o zaman, soyutlama çok iyi temellenmiş olmaktadır.

Modern fizik doktrininden çıkarılan bu genel çıkarsama, fiziğin, psikoloji gibi diğer bilim alanlarına, hatta bizzat fizik biliminin kendisine tatbik edilmesinden sonra ulaşılan pek çok sonucu ihlal ve iptal etmektedir. Mesela genetikçilerin, genleri, kalıtımın belirleyicileri olarak algılamaları bunun bir örneğidir. Eski madde kavramıyla yapılan kıyaslama, genetikçileri onların fonksiyon gördüğü husûsî hayvan bedeninin etkilerini zaman zaman gözardı etmelerine yol açıyor. Onlar, maddenin çevresinde ne tür değişimler vukû bulursa bulsun, bir madde parçasının, her açıdan öz-kimlikli [bütün diğer madde parçalarıyla aynı özellikleri taşıyan] bir madde parçası olduğunu varsayıyorlar. Modern fizik sözkonusu olduğunda, herhangi bir karakteristik, her açıdan olmasa bile bazı bakımlardan önem arzeden genlerdeki değişimleri etkileyebilir de, etkilemeyebilir de. Böylelikle sadece gen doktrininden karakterlerin kalıtım özellikleri taşıdığına ilişkin hiçbir a priori [denenmemiş, deneyle sınanıp ispatlanmamış] argüman geliştirilebilmesi sözkonusu olamaz.

Oysa son zamanlarda, fizyologlar, genlerin bazı bakımlardan içinde yaşadıkları, varoldukları çevre tarafından değişime uğratıldığı sonucuna varmışlardır. Eski müşterek kâinât tasavvurunun varsayımları, bu tasavvur temel bir tasavvur olarak fiilen terkedilmiş olsa bile hâlâ varlığını ve etkisini sürdürüyor.

Daha eski zamanlara ait doktrinlerin fragmanlarının bu şekilde mevcûdiyetini ve geçerliliğini sürdürmesi, aynı zamanda, uzay-zaman kavramının modern kullanımlarında da kendisini göstermektedir. Kendine özgü bir geometrisi olan uzay / mekân fikri, uzay'da / mekân'da basit bir yere sahip olan maddî cisimler fikriyle katı bir ilişki ve işbirliği içine girmiş bir fikirdir. Dolayısıyla bir madde parçacığı, işgal ettiği bölgenin basit bir yerinde iskân eden ve kendi kendine yeten bir parçacık olarak algılanmaktadır. Bu madde parçacığı, sadece oradadır; sözkonusu bölgenin bulunduğu yerdedir; ve uzay'ın / mekân'ın diğer herhangi bir bölgesinde olup bitenlere referansta bulunmaksızın tasvir edilebilirdir. Boş uzay / mekân, maddî cisimler arasındaki pasif geometrik ilişkilerin altkatmanıdır. Ve bu ilişkiler, kupkuru, çıplak, statik gerçekler-

dir ve aslında zarûrî olan hiçbir sonuç üretmezler. Sözgelişi, Newton'ın yerçekimi yasası, maddî cisimlerin birbirleriyle olan mekân-eksenli ilişkileriyle irtibatlı hareket değişikliklerini ifade eder. Ne var ki, bu yerçekimi yasası, Öklitçi geometriyle birlikte, uzay'ın / mekân'ın "mesken edinilmesi" fikrini bir araya getiren Newtoncı kütle fikrinden doğmamıştır. Bu fikirlerden hiç biri ister tek başına, isterse birlikte olarak olsun, Yerçekimi Yasası'nın en küçük bir gerekçesini, bile sunmazlar. Bu fikirler üzerinde kafa patlatan Arşimet de, Gelileo da bu fikirlerden herhangi bir şekilde bir yerçekimi yasasının geliştirilebileceğini düşünmemişlerdi. Buradaki doktrine göre, uzay / mekân, tabiî dünyaya nüfûz eden bütün pasif ilişkilerin altkatmanını oluşturuyordu. Bütün bunların aktif ilişkiler kurmasını mümkün kılabilecek şartları sunuyordu ama onları bu tür bir ilişki kurmaya zorlamıyordu.

Yeni yaklaşım, bütünüyle farklıdır. Bu yaklaşımın dayandığı temel kavramlar, aktivite ve süreç kavramlarıdır. Tabiat bölünebilir ve dolayısıyla genişleyebilir'dir. Ne ki, bazı aktiviteleri benimseyen, bazı aktiviteleri ise reddederek dışta bırakan herhangi bir bölünme, bütün sınırların ötesine uzanan süreç kalıplarını alt üst eder. Matematiğe dayalı olarak geliştirilen formülleştirmeler, bu tür kalıpların mantıkî açıdan bütünlüğünü gösterir; sınırların alt üst ettiği bütünlüğü ve tamamlanmışlığı. Sözgelişi, yarım dalga, bize hikâyenin yalnızca yarısını anlatabilir. Kendi kendine yeterlik fikrine dayanan bir tecrit varsayımı, modern fizikte tatbik edilebilmiş bir varsayım değildir. Sınırlı bölgelerde kendi kendini devam ettirebilecek aktivitelerin varlığından sözedilemez. Çeşitli bölgeleri pasif bir şekilde işgal eden altkatmanlar arasındaki bu pasif geometrik ilişkiler fikri, artık çoktan geçersizleşmiştir. Tabiat, iç içe geçmiş bir aktiviteler arenasıdır. Her şey, aktiviteler de, onların birbirleriyle ilişkileri de sürgit değişir. Bu yeni kavrama göre, pasif, sistematik ve geometrik ilişkilere sahip uzay / mekân fikri, bütünüyle saçma bir fikirdir. Fiziğin bütün fizik yasalarını geometrik ilişkiler fenomenine indirgediği şeklindeki moda fikir, son derece gülünç bir fikirdir. Aksine, fizik tam da tersini yapmıştır: Aristocu formların geçit resminin yerine, modern fizik, süreç biçimleri fikrini yerleştirmiş ve benimsemiştir. Böylelikle uzay / mekân ile maddeyi silip süpürmüş, bunların yerine, karmaşık bir aktivite hâlindeki iç ilişkiler incelemesi fikrini ikame etmiştir. Bu karmaşık durum, bir anlamda, bir birlik ya da bü-

tünlük'tür. En uzaktaki yıldız kümelerine kadar genişleyen, uzanan bütün bir fizîkî eylem dünyasının varlığı sözkonusudur. Başka bir anlamda, madde parçalara bölünebilirdir. Belli aktiviteler küme'si içindeki iç ilişkilerin izlerini sürebilir, bütün diğer aktiviteleri de gözardı edebilir durumda olduğumuz anlamış hâldeyiz. Bu tür bir soyutlamayla, gözardı edilen dış sistemdeki değişimler tarafından yönlendirilen sözkonusu iç aktiviteleri açıklayamıyoruz. Ayrıca herhangi bir temel anlamda, geride kalan aktiviteleri de anlayamıyoruz. Zira bu aktiviteler, görece değişmeyen sistematik bir çevre'ye bağlı olarak vücut bulmaktadır.

Tabiatla ilgili bütün tartışmalarda, ölçek farklılıklarını, özellikle de zaman ölçeğindeki farklılıkları mutlaka hatırlamalıyız. İnsan bedeninin gözlemlenebilir fonksiyon görme biçimlerini mutlak bir ölçek olarak kabul etmeye eğilimliyiz. Gözlemin sınırlı olduğu büyük ölçeklerin çok ötesinde yapılan gözlemlerden varılan sonuçları genişletmek, daha geniş alanlara yaymak son derece aceleci ve yanlış bir tutum olur. Sözgelişi, bir saniyelik bir zaman dilimi içindeki değişimin apaşikâr yokluğunu göstermek, bin yılda yaşanan değişimi gösterme çabasıyla karşılaştırıldığınca bize hiçbir şey söylemez. Aynı şekilde, bin yıl içinde görünmeyen bir değişim, milyon kere milyon yıl konusunda bize hiçbir şey söyleyemez. Bu süreyi sonsuza dek genişletebiliriz. Mutlak bir büyüklük ölçütü yoktur. Bu ilerlemedeki herhangi bir terim, bundan önceki dönemle karşılaştırıldığında büyüktür; ama bundan sonraki dönemle karşılaştırıldığındaysa son derece küçüktür.

Yine bütün özel bilim alanları, belli temel "mevcûdiyet" türlerinin varlığını varsayarlar. Burada "mevcûdiyet" sözcüğünü, aktiviteleri, renkleri, diğer duyu organlarını ve değerleri de ihata edecek kadar en genel anlamıyla kullanıyorum. Bu anlamda, "mevcûdiyet", hakkında konuşabildiğimiz her şeydir. Bilim, sınırlı miktarda türlü "mevcûdiyet" türleriyle ilgilenir. Hâl böyle olunca, ilk planda, bu türden mevcûdiyetlerin varlığından sözedebiliriz. İkinci planda, herhangi bir belirli durumda ne tür mevcûdiyet türlerinin sergilendiğinin belirlenmesi meselesi sözkonusudur. Sözgelişi, tekil bir önerme türü vardır: Mesela, "bu yeşildir" gibi. Bir de çok daha genel bir önerme türü mevcuttur: Örneğin, "bütün bu şeylerin hepsi yeşildir" gibi. Bu tür bir araştırma ge-

leneksel Aristo Mantığı'nın dikkate aldığı ve gerçekleştirdiği bir araştırmadır. Hiç şüphesiz ki, bu tür araştırmalar, herhangi bir bilimin başlangıç aşamasında zarûrîdir. Ancak her bilim [dalı], bunun ötesine gitmek için çırpınır durur. İki bin küsur yıldan bu yana felsefî düşünceye Aristo Mantığı'nın arkaplanının hâkim olmasına çok şey borçlu olan bütün çabalar, özel bilim alanlarını felsefî bir kozmolojiyle birleştirmeye ve böylelikle Kâinât'a ilişkin bir kavrayış ya da idrak biçimi geliştirmeye adanmıştır; -bütün bu çabalar, tek ifade biçimi olarak bu Aristocu formların içine farkında olmaksızın düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Felsefenin hastalığı, kendisini, formlar hâlinde, örneğin "Bazı S'ler bazı P'lere eşittir" ya da "bütün S'ler, eşittir P'dir."

Yeniden özel bilim dallarına dönecek olursak... Atılması gereken üçüncü adım, nicelik eksenli kararların alınması çabası içine girmektir. Bu aşamada sorulan tipik soru şudur: "Ne kadar P, S ile ilgilidir?" ve "Ne kadar S, P'dir?" Başka bir deyişle, sayı, nicelik ve ölçümleme kavramları devreye girdirilmiştir. Bu niceliğe ilişkin fikirlerin basit bir şekilde benimsenmesi ve kullanılması, Aristocu önerme biçimlerine anlamsız veya gereksiz bir güven olarak bir o kadar yanıltıcı, yanlış yönlendirici olabilir.

Bilimin gelişim sürecindeki dördüncü aşama, kalıp (pattern) fikrinin geliştirilmesidir. Bu kalıp kavramına gösterilen dikkatin dışında, bizim Tabiat anlayışımız, en uç anlamıyla oldukça kabadır. Sözgelişi belli ölçüde karbon atomları ve oksijen atomları gözönünde bulundurulunca, oksijen atomlarıyla karbon atomlarının sayıları biliniyor: Kalıp meselesi yerli yerine oturuncaya kadar, Karma'nın özellikleri, korunur. Ne kadar serbest bir oksijen mevcuttur? Ne kadar serbest karbon, karbon monoksit, karbondioksit vardır? Bu sorulardan bazılarını varsayılan oksijen ve karbon miktarlarının toplam miktarıyla birlikte cevaplandırmak, geri kalan soruların cevaplarını da belirleyecektir. Bununla birlikte, bu karşılıklı belirlenmeye izin vermek için, makul miktarda karbon ve oksijen karışımına gerekli olacak olağanüstü miktarda alternatif örüntü üretilecektir. Bütünüyle kimyevî örüntü halledildiğinde ve karışımı ihtiva eden bölge verildiğinde, işte o zaman bu ihata edici bölgenin içindeki kimyevî maddelerin dağıtımı için gerekli sonsuz sayıda bölgesel kalıp vardır.

Dolayısıyla bütün miktar sorunlarının ötesinde, tabiatın anlaşılması açısından zarûrî önemi hâiz olan örüntü sorunları uzanır. Varsayılan bir örüntünün dışında, miktar hiçbir şeyi belirlemez. Gerçekten de miktarın bizatihî kendisi benzer örüntüler içindeki fonksiyonların benzerliğinden başka bir şey değildir.

Yine daha fazla kimyevî karışım ve kimyevî kombinezon gerektiren, konteyner'in farklı altbölgelerindeki farklı maddelerin kaynaştırılmalarını icap ettiren bu örnek, örüntü fikrinin farklı birliktelik biçimleri kavramına ihtiyaç duyduğunu gösterir. Bunun, çeşitli temel varlık türleri fikriyle işe başladığımız andan itibaren bizim dikkate alıp düşünmemiz gereken temel bir kavram olduğu açıkça ortadadır. Bütün bu temel fikirlerin taşıdığı tehlike, bizim onları bilinçsizce varsayıyor olmaya yatkın olmamızdır. Kendimize bir soru sorduğumuz zaman, sözkonusu edilen belli varlık türlerini, bunların belli birliktelik biçimlerini ve hatta örüntünün belli ölçüde yaygın genel özelliklerini varsaydığımızı görüyor olacağız her zaman. Bizim dikkatimiz, örüntü ayrıntılarıyla, ölçümle, orantılı büyüklükle ilgilenir. Dolayısıyla tabiat kanunları, salt her yere ve her şeye nüfûz eden, değişim ve kopuş'un bizim bilme, görme veya müdahale etme alanımızın ötesinde uzandığı davranış kalıplarıdır.

Aynı şekilde, her bilim dalının konusu, tabiatın bütünüyle somut vakıalarından yapılan bir soyutlamadır. Ancak her soyutlama, korunan faktörlerde atlanan faktörlerin hücumunu gözardı eder. Böylelikle özel bir bilim dalının içindeki soyutlamalarla sınırlı bir yaklaşımın ortaya çıkardığı tek bir kalıp, onun atlanan evrenle irtibatlılık imkânlarını incelediğimizde sonsuz miktarda daha geniş kalıptaki bağımlı faktöre dönüşerek ayrışır. Hatta özel bilimin sınırları içinde bile, bu bilim tarafından açıklanamayacak fonksiyon görme farklılıklarını görebiliriz. Ancak sözkonusu kalıbın daha çeşitli ve geniş ilişkiler ağını incelediğimiz zaman bu farklılıklar açıklanabilir.

Günümüzde tabiat biliminin önde gelen temsilcileri arasında yaygın olan tutum, burada ortaya koyduğumuz tartışmaları ve tartıştığımız mülâhazaları alelacele ve hararetli bir şekilde inkâr etme yoluna gitmektir. Onların bu tavırları bana temelsiz bir inancın etkileyici bir örneği gibi görünüyor. Onların tabiat bilimlerinin özerkliği konusundaki konumlarının şimdi artık terk edi-

len tabiat dünyası kavrayışında kökenleri olduğunu düşündüğümüz zaman bu değerlendirmem daha ikna edici olacaktır.

Son olarak, burada henüz tartışmadığımız temel bir sorunla karşı karşıyayız. Kâinât sürecinin, onun açısından ve onun terimleriyle anlaşılacağı temel varlık türleri nelerdir? Tabiatın bilimsel araştırmaya yalnızca aktiviteleri ve süreçleri gün ışığına çıkarıp sunduğu konusunda hemfikir olduğumuzu varsayalım. Peki, bu ne anlam ifade eder? Bu aktiviteler birbirlerinin içinde söner giderler. Kimi zaman parlarlar, kimi zamansa söner ve yok olup giderler. Peki burada telâffuz edilen şey nedir? Gerçekleştirilen ve elde edilen şey nedir? Bu, elbette ki, salt çarpım tablosu formülleri ya da büyük bir filozofun ifadesiyle kategorilerin kansız dansı olamaz. Tabiat, canlı-kanlı bir şekilde işler. Gerçek olgular vukû bulmaktadır tabiatta. Bilim tarafından incelendiği hâliyle Fizîkî Tabiata, gerçek kâinâtın gerçek olguları arasındaki daha istikrarlı iç-ilişkiler kompleksi olarak bakılmalıdır.

Bu seminer, hayata yapılan bütün referansların bastırıldığı bir soyutlamayla Tabiat konusuyla sınırlandırılmıştır. Bu soyutlamanın sonucu, Dinamikler Bilimi, Fizik Bilimi ve Kimya Bilimi'nin 16 yüzyılın o müşterek kâinât tasavvurundan günümüzün spekülatif fiziğinin [fizik felsefesinin] önerdiği tabiat kavramına kadar yaşanan tedrîcî geçişimiz tayine eden bilimler olduğu şeklinde ortaya çıkmıştır.

Dört yüzyıllık bir zaman dilimini kaplayan bu tasavvur değişimi, temel fikirler olarak Uzay / Mekân ve Madde'den kendisine ait çeşitli faktörler arasında iç ilişkiler içinde olan faaliyet kompleksi olarak algılanan Süreç yönündeki bir geçiş olarak nitelendirilebilir. Daha önceki kâinât tasavvuru, bizi değişimden tecrit edebilen ve herhangi bir zamanla kayıtlı süre'den soyutlayarak ve uzay'da / mekân'da yalnızca maddenin anlık değişimiyle kurduğu iç içe geçmiş ilişkiler kurarak anlık tabiat gerçekliğini tam olarak algılamamıza imkân tanıyordu. Newtoncı kâinât tasavvuruna göre, bu süreçte atlanan şey, civar mesafelerdeki değişimin aktarılması meselesiydi. Ne var ki, bu tür bir değişim, bu yaklaşıma göre, sözkonusu mesafedeki maddî dünyanın aslî gerçekliği açısından açıkça alakasız ve anlamsızdı. Hareket ve görece değişimin aktarılması aslî değil, arızî bir olguydu.

Aynı ölçüde arızî ya da tesadüfî olan bir başka şey de kalıcılık meselesiydi. Bu yaklaşıma göre, belli bir mesafede bulunan tabiat da herhangi bir mesafede ya da ânda bir tabiat mevcut olsa da, olmasa da; hatta herhangi bir mesafenin veya ânın mevcûdiyeti gerçekten sözkonusu olsa da olmasa da aynı ölçüde gerçekti. Galileo ve Newton'la birlikte, nihâî Newtoncı evren görüşünün inşasında müşterek bir katkıda bulunan Descartes, bu varılan sonucu kabul etmişti. Dolayısıyla, ona göre, meselenin özü ve püf noktası, kalıcılık sorununda değil, ân'da ya da mesafede görülmeliydi. Descartes'ın hareket üzerinde daha fazla vurgu yapmasına yol açan kozmolojisinin başka yönleri de vardı. Sözgelişi, Descartes'ın genişleme ve girdap doktrinleri bunun örneklerini teşkil ediyordu. Bununla birlikte, Descartes, güçlü sezgisi vasıtasıyla, Newtoncı kavramlara tastamam uyan bir sonuca ulaşmıştı.

Newtoncı kozmolojinin doğasında gizli büyük, ölümcül bir çelişki vardır. Uzay'ın / mekân'ın yalnızca tek bir "işgal" edilme biçimine, yani bu süresiz zamanda bu bölgeyi şu madde parçacığının işgal etmesine izin verilir. Bu uzay / mekân işgali biçimi, herhangi bir diğer ân'a ya da mesafeye, herhangi bir diğer maddeye, yahut da herhangi bir diğer uzay / mekan bölgesine göndermede bulunmaksızın gerçekleştirilen nihâî gerçek durumdur. Şimdi bu Newtoncı doktrinin doğru olduğunu varsayarak, "belli bir ânda vukû bulan hız nedir, bunu nasıl açıklarız?" diye sorabiliriz. Yine "belli bir ânda oluşan ivme nasıl oluşur?" diye de sorabiliriz. Hız, Newtoncı fizik için vazgeçilmez bir fenomendir; ama yine de hızın Newtoncı fizikte herhangi bir anlamı yoktur. Hız ve ivme, başka zamanlarda ve başka yerlerde olup biten şeylerin, herhangi bir belirlenmiş bir ân'da uzay'ı / mekân'ı işgal eden bir maddenin zorunlu karakterine dönüşebileceği bir yaklaşımın mevcûdiyetine ihtiyaç duyarlar.

Bununla birlikte Newtoncı yaklaşım, uzay'ı / mekân'ı işgal eden "şey"in bu tür bir ilişki değişimine izin vermez. Dolayısıyla Newtoncı kozmolojik tasavvur, tabiatı icabı tutarsızdır. Diferansiyal matematik hesapların incelikleri, bu zorluğun giderilmesinde hemen hemen hiçbir katkıda bulunamaz. Aslında sözkonusu problemi, matematik terimleri açısından ortaya koyabiliriz. Newtoncı *uzay'ın / mekân'ın işgal edicisi* nosyonu, belirlenmiş bir noktadaki bir fonksiyonun değeri nosyonuna tekabül eder. Ancak Newtoncı fizik, yalnızca

bu noktadaki fonksiyonunun limitine ihtiyaç duyar. Ve Newtoncı kozmoloji, değerin teşkil ettiği çıplak gerçek'in neden limit demek olan diğer zamanlara ve diğer yerlere gönderme yapma çabasının yerini alması gerektiği konusunda bize en küçük bir şey bile söylemez.

Modern fiziğe göre, süreç, aktivite ve değişim, meselenin özünü teşkil eden fenomenlerdir. Belli bir mesafede ya da ânda herhangi bir şey mevcut değildir. Her ân, önemli şeyleri kümelendirme aracıdır sadece. Hâl böyle olunca, basit birincil mevcûdiyetler olarak algılanan ân'lar mevcut olmadığı için, ân'da bir tabiatın varlığından da sözedilemez. Böylelikle bütün önem arzeden gerçekliklerin iç içe geçmişlikleri, özleri itibariyle mutlaka bir geçiş [bir değişim] yaşamak zorundadır. Bütün gerçekleştirimler, ete kemiğe büründürme girişimleri, yaratıcı bir gelecek ima ederler.

Bu seminerde yaptığımız tartışma, "çıplak gerçeklik ya da aktivite fikrine nasıl muhteva kazandırabiliriz?" temel sorusuna cevap verme girişimine bir giriş denemesinden ibaretti. Burada sözkonusu ettiğimiz sorunun biraz daha ayrıntılı bir ifadesi veya açılımı şöyle formüle edilebilir: Ne üreten, neleri gerektiren ve ne tür bir aktivite?

Bundan sonraki seminer, Hayat kavramını inceleme konusu yapacak ve böylelikle Tabiat'ı, soyutlamaya kaçmaksızın, daha somut olarak kavramamızı, idrak edebilmemizi imkân dâhiline girdirecek.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

CANLI TABİAT

Önceki bölümde tarif edildiği gibi, hayatın tabiattaki konumu, modern felsefe ve bilimin cevabını araştırdığı önemli, hayatî bir problemdir. Gerçekten de bu mesele, bütün hümanistik, naturalistik ve felsefî sistematik düşünce damarlarının merkezî buluşma noktasıdır. Bizzat hayatın anlamı meselesi konusunda büyük bir belirsizlik sözkonusudur. Hayatın anlamını idrak ettiğimiz zaman, hayatın dünyadaki konumunu da anlamış olacağız. Ama hayatın özü de, konumu da gerçekten bir hayli kafa karıştırıcı meselelerdir.

Kaldı ki, bu sonuç, hayat fikrinden tecrit edilmiş bir şekilde ele alınan tabiat konusunda vardığımız sonuçtan hiç de farklı bir sonuç değildir. Tabiat meselesinde, hiçbir şeyin etkilenmediği, hiçbir şeyi etkilemeyen bir aktivite fikri ile boğuşur bir hâlde olduğumuzu gördük. Ayrıca bu şekilde görülen bu aktivite, kendi tutarlılığı konusunda hiçbir temel'i gün ışığına çıkaramayan bir fenomendir. Yalnızca bir ardışıklık formülünün varlığı sözkonusudur. Ama bu ardışıklık formülünün sebebini ortaya koyabilecek anlaşılabilir bir illiyet bağının yokluğu gerçeği ile karşı karşıyayız burada. Elbette ki, nihâî bir irrasyonellikle bütünüyle yetinmek gibi bu durumla karşı karşıya kalmak da her zaman mümkündür bu bağlamda. İşte popüler pozitivist felsefe böylesi bir tutumu benimsemiştir.

Bu pozitivizmin zayıflığı, uygarlığımızın şu ân geldiği aşamada elde edilen tecrit edilmiş açıklama kırıntılarını bütünüyle bağrımıza basıyor olmamızda kendisini gösterir. Yüz bin yıl önceki atalarımızın bilge pozitivistler olduğunu düşünün. Bu atalarımız, hiçbir şekilde sebepler arayışı gibi bir çaba içine girmeyeceklerdi. İzini sürecekleri, müşahede edecekleri şey, yalnızca hakîkatin kendisi olacaktı. Bu, zorunlu olarak gerçekleşmiş ve gerçekleştirilmiş bir gelişme olarak görülmeyecekti. Anlık olarak gözlemlenen temel, belirleyici gerçeklerin nedenlerini araştırmaya kalkışmayacaklardı. Dolayısıyla, hiçbir zaman, medeniyet diye bir şey gelişmeyecekti. Bizim dünyaya ilişkin ayrıntılı olarak yaptığımız ve değişik görünümler arzeden gözlem gücümüz, âtıl vaziyette olacaktı.

Zira aklın başlıca özelliği, aklın vardığı sonuçların entelektüel gelişimi, hâlihazırda müşahede edilen konuların ötesine taşan sonuçlarla karşı karşıya bırakır bizi. Müşahedenin geniş bir alana yayılması, makul bir irtibatın, ilişkin belli belirsiz de olsa kavranılması ve kurulmasına bağlı olarak gerçekleşir. Sözgelişi, çiçeklerdeki böceklere ilişkin yapılan gözlemler, çiçeklerle böceklerin tabiatları arasında az çok bir uyuşmanın, bir benzeşmenin mevcut olduğunu ima eder ve dolayısıyla bütün bilim dallarının geliştiği zengin bir gözlem olgusunun varolmasına yol açar.

Ne var ki, tutarlı bir pozitivist, sadece gözlemlenen gerçeklerle, yani çiçeklere konan böcekler gözlemiyle yetinmekten başka bir şey yapamaz, yapmamalıdır. Bu, büyüleyici bir basitlik gerçeğidir. Pozitivist doktrine göre, madde konusunda daha fazla söylenebilecek hiçbir şey yoktur.

Şu ânda, bilim dünyası, doktrinini gelişigüzel bir şekilde tatbik etmeye ve doktrininden gelişigüzel bir şekilde kaçınmaya kalkışan kafası karışık pozitivizmin berbat bir saldırısıyla karşı karşıyadır. Bütün bir tabiattaki hayat doktrini, bu pozitivist saldırıdan çok büyük bir yara almıştır. Bize, fizîkî ve kimyevî formüllerde tasvir edilen rutin'den başka bir şeyin mevcut ve sözkonusu olmadığı ve tabiî süreçte, başka bir şeyin bulunmadığı söyleniyor.

Bu bir hayli sorunlu yaklaşımın kökeni, zihin ve tabiat konusunda Avrupa düşüncesinde tecrîcî olarak gelişen düalizm / ikilik'tir. Modern dönemin başlangıcında, Descartes, bu düzliami, son derece açık ve anlaşılır bir şekilde

açıklar. Ona göre, uzay / mekân ilişkileri ile zihnî özlere sahip maddî özler / cevherler vardır. Bu iki öz türü de, kendi özünün tamamlanması için birbirlerine ihtiyaç duymazlar.

Ne yazık ki, problemin bu şekilde zihin ve madde [veya ruh ve beden ayırımı] açısından formüle edilmesi gerçekten büyük bir talihsizliktir. Bu [düalist] yaklaşım, bitkilerin hayatı gibi daha düşük hayat biçimleri ile daha düşük hayvan hayatı biçimlerini büsbütün atlar ve yoksayar. Oysa bu hayat biçimleri, en yüksek düzlemde insan zihnine, en düşük düzlemde ise inorganik tabiata doğrudan müdahale eder ve katkıda bulunurlar.

Tabiat ile hayat arasındaki bu keskin ayırım, daha sonraki bütün felsefî gelenekleri ve oluşumları zehirlemiştir. İki gerçeklik türünün müşterek mevcûdiyetleri ortadan kalktığında bile, en modern düşünce ekollerinde bu iki gerçeklik ya da varlık türünün uygun bir şekilde kaynaşması gibi bir durum kesinlikle sözkonusu bile edilmez. Bazı modern düşünce ekollerine göre, tabiat, salt bir görünüş'tür; zihin ise tek gerçekliktir. Diğer bazı modern düşünce ekollerine göre ise, fizîkî tabiat, tek gerçekliktir; zihin ise fizîkî gerçekliğin "yan ürün"üdür (epiphenomenon). Buradaki "salt görünüş" ve "yan ürün" ibareleri, apaşikâr bir şekilde, eşyanın ya da gerçekliğin nihâî mahiyet ve tabiatlarının anlaşılmasının aslında pek de önem arzetmediği fikrini örtük bir şekilde de olsa ifade ederler.

Benim benimsediğim yaklaşımı ise kısaca şöyle formüle edebilirim: İç bağıntıları ve münferit karakterleri kâinâtı oluşturan "gerçekten gerçek" olan şeylerin kompoze edilmesindeki aslî faktörleri olarak kaynaştırmadığımız sürece fizîkî tabiatı da, hayatı da anlayamayız.

Bu argümanda atılması gereken ilk adım, hayatın ne anlam ifade ediyor olabileceğine ilişkin belli bir kavramsal çerçeve ortaya koymak olmalıdır. Ayrıca bir yandan, mevcut fizîkî tabiat kavramımızdaki arızaları, hayatla kaynaşmış bir tabiat ve hayat tasavvuru üreterek gidermenin yollarını bulmaya da ihtiyacımız var. Öte yandan ise, hayat fikrinin, fizîkî tabiat fikrini ihata etmesine ihtiyaç duyuyoruz.

İmdi, bu iki fenomeni ilk yakınlaştırma olarak hayat fikri'nin belli bir kendinden-hoşnut olma kesin fikrini ima ettiği gerçeğini unutmamalıyız. Bu,

tabiatın fizîkî süreçleri tarafından yerinde bir adım olarak sunulan pek çok veriyi varoluşun birliğine yakınlaştıracak ya da uyumlu hâle getirecek karmaşık bir süreçler bütünü olan belli bir münferit şahsiyetin geliştirilmesini gerektirir. Hayat, bu yakınlaştırma ya da uyarlama sürecinden doğan mutlak, münferit bir kendinden hoşnut olma sürecinin devreye girdirilmesini sağlar. Ben şahsen son zamanlarda yazdığım yazılarda, bu yakınlaş/tır/ma sürecini ifade etmek için "idrak" sözcüğünü kullanıyorum. Ayrıca her anlık kendinden-hoşnut olma münferit eylemini, bir "tecrübe imkânı" olarak nitelendiriyorum. Bu varoluş birlikteliklerinin, bu tecrübe imkânlarının kendi müşterek birliklerinde, sürgit yaratıcı bir adım atan gelişen kâinâtı kompoze eden "gerçekten gerçek" fenomenler olduğunu düşünüyorum.

bununla birlikte, bütün bunlar, burada geliştirmeye çalıştığım argümanın temel meselelerine gönderme yapan geleceğe dönük atıflardır. İlk yakınlaştırma olarak, hayatı, bir yakınlaştırma sürecinin mutlak, münferit bir kendinden-hoşnut olma çabasını gerektirdiğine dikkat çekmiştik. Burada yakınlaştırılan verile, kâinâtın daha önceki fonksiyon görme biçimleri tarafından sunulur.

Böylelikle tecrübe imkânı, en yakînen kendinden-hoşnut olma çabası bağlamında mutlak bir imkâna dönüşür. Bu tecrübe imkânının, verileriyle nasıl ilgili olduğu ve ilgilendiği, diğer tekrarlanan hâdiselere veya imkânlara göndermede bulunulmaksızın anlaşılır. İşte bu nedenledir ki, kendi iç süreçlerine atıfla sözkonusu imkân, varolabilmek için, çağdaş bir sürecin mevcut olmasını gerektirmez. Kendini iç oluşum bakımından ayarlama sürecinde gözlenen bu karşılıklı bağımsızlık, çağdaşlığın tarifidir.

Bu kendinden-hoşnut olma, hoşlanma kavramı, burada "hayat" olarak nitelendirilen sürecin bu yönünü tüketmez. Bu anlamdaki bir hayat idrakinin anlaşılabilirlik süreci, her hâdisenin, ortaya çıkan her imkânın tastamam özüne has bir yaratıcı aktivite fikrinin mevcûdiyetini gerekli kılar. Bu, önceden, yalnızca gerçekleştirilmemiş potansiyeller biçiminde varolan sözkonusu sürecin vücut bulduğu kâinâttaki fiîlî faktörleri gün ışığına çıkarma sürecidir. Kendi kendini inşa etme süreci, potansiyeli fiiliyata dökme veya dönüştürme sürecidir ve bu tür bir dönüştürme olgusu, kendinden hoşnut olma'nın ânındalığını da ihtiva eder.

Dolayısıyla hayatın fonksiyonunu bir tecrübe imkânı veya hâdisesi olarak algılamakla biz, önceki dünya tasavvuru tarafından sunulan gerçekleştirilmiş verileri, kendilerini yeni bir tecrübe bütünlüğü ile kaynaştırmaya hazır görme sürecinde ortaya çıkan gerçekleştirilmemiş potansiyellikleri, bu potansiyelliklere sahip sözkonusu verilerin yaratıcı bir şekilde kaynaştırılmasını sağlayan kendinden hoşnut olmanın ânındalığını birbirinden ayırt etmeliyiz. İşte bu, kâinâtın özüne ait olan ve geleceğe yönelen yaratıcı ilerleme doktrinidir. Tabiatı, statik bir olgu olarak, bir ânı ise bir süre'den yoksun bir şey olarak algılamak saçmadır. Geçişin ya da geçişkenliğin dışında varolan bir tabiattan sözedilemez ve zaman eksenli bir süre'den yoksun olan bir geçişten ya da geçişkenlikten de sözedilemez. Temel bir basit gerçeklik olarak algılanan bir ânlık zaman fikrinin saçma olmasının nedeni de burada gizlidir.

Bununla birlikte, tabiatın anlaşılması sürecinde zarûrî olan yaratma fikrini de henüz büsbütün tüketmiş değiliz. Yine de bu hayat tasvirimize ve tarifimize bir diğer husûsiyeti daha ilâve etmeliyiz. Bu kayıp özellik, "gâye"dir. "Gâye" terimiyle, sınırsız zenginlikteki alternatif potansiyelliğin dışta bırakılmasını ve bu bütünleş/tir/me sürecindeki sözkonusu verileri belirli bir şekilde, seçmeci davranarak hayat geçirme yolunu teşkil eden kesin yenilik faktörünün devreye alınmasını kastediyoruz. Burada gâye, sözkonusu verilerden bu şekilde hoşnut olunması anlamına gelen duygu kompleksine ulaşmayı hedefler. "Bu şekilde hoşnut olma" olgusu, sonsuz ölçüde varolan alternatif arasından seçilmiştir. Dolayısıyla bu süreçteki gerçekleştirme çabalarını hayata geçirme girişimleri hedeflenmiştir.

Özetle söylemek gerekirse, hayatın husûsiyetleri, mutlak olarak kendinden hoşnut olma, yaratıcı aktivite ve gâye'dir. Burada "gâye"nin, yaratıcı süreci yönlendirici olabilmek için bütünüyle ideal olanı gerçekleştirmeyi gerektirdiği açıktır. Ayrıca burada hoşlanma da, herhangi bir statik sonucun özelliği değil, bilakis, sözkonusu sürece dâhildir. Dolayısıyla gâye, sözkonusu sürece ait olmanın verdiğini hoşnutluk ve hoşlanmaya ulaşmaktır.

Hâl böyle olunca, tam bu noktada sökün ediveren soru/n, burada yorumlandığı şekliyle tabiattaki bu hayat faktörünün, bizim tabiatta müşahede ettiğimiz her şeye tekabül edip etmediği meselesidir. Bütün bir felsefe, gözlemle-

nen şeylerin kendi içinde tutarlı bir şekilde anlaşılması çabasında başarılı bir duruma ulaşma girişimidir. Dolayısıyla bizim birinci vazifemiz, yukarıda zikrettiğimiz tabiattaki hayat doktrinini bizim doğrudan gözlemlerimizle mukayese etmektir.

Bizim şuur/lu tecrübemizde en fazla öne çıkan ve önem arzeden gözlemlerimizin duyu-algılarımıza dayalı yaptığımız gözlemler olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Görme, işitme, tatma, koklama, dokunma fenomenleri, bizim duyular vasıtasıyla gerçekleştirdiğimiz başlıca algı biçimlerinin kaba bir listesini oluşturur. Ancak zaman zaman öne fırlayan özellikler arzeden bir duygu arkaplanı oluşturan sayısız muğlak duygu biçimleri vardır. Duyu-algısı, kısmen bedenle ilgisi olmayan, kısmense doğrudan bedene atıf yapan ikili bir karaktere sahiptir. Görme örneğinde, bedenle ilgisizlik had safhadadır. Bir manzaraya, bir tabloya ya da yaklaşmakta olan bir arabaya bizim zihnî gayretimiz ya da endişemizden ötürü bir dış itkiyle bakarız. Gördüklerimiz, sanki bize görünmek için hazırlanmış gibidir. Bununla birlikte biraz durup düşündüğümüzde, gözlerimizle gördüğümüz tecrübesini bizzat yaşadığımızı fark etmekte zorlanmayız. Genellikle bu gerçek, algılama ânında açık şuurda kendisini göstermez. Bedene dayalı referans yaygın değildir; görüntüye dayalı sunum yaygın ve hatta hâkimdir.

Diğer duyu biçimlerinde ise beden daha belirgin ve belirleyici bir şekilde öne çıkar. Farklı duyu biçimleri arasında bu bağlamda büyük farklılıklar vardır. Duyu-algısı vasıtasıyla elde edilen bilgiler konusunda geliştirilen herhangi bir doktrinde, bu çifte referans, yani hem beden yapılan referans, hem de bedenin dışına yapılan referans mutlaka hatırda tutulmalıdır. Çoklukla Hume'dan gelen mevcut felsefî doktrinler, bedene yapılan referansı ihmal etmelerinden ötürü kusurludur. Bu doktrinlerin kötü yanları, varsayılan kestirme bir algı biçiminden kestirmeden bir doktrin icat etmeleridir.

Oysa gerçek şudur: Bizim duyu-algılarımızın olağanüstü belirsiz ve kafa karıştıracak kadar muğlak tecrübe biçimleridir. Ayrıca onların önemsedikleri bedenin dışına yapılan referans, kâinâtı ifşa çabasında son derece yapay ve gelişigüzeldir: Bu konuda yeterince delil mevcuttur.

Halbuki bu, önemli bir meseledir. Sözgelişi, pragmatik bakımdan, yola döşenmiş kaldırım taşı, katı, sert, statik ve taşınamaz bir şeydir. O kestirmeden

icat edilen duyu-algısı yaklaşımının bize ifşa ettiği gerçek budur. Eğer fizik bilimi doğruysa, o zaman, bu, kaldırım taşı olarak adlandırdığımız kâinâtın bu parçasına ilişkin verilen bu bilgiler son derece yüzeyseldir. Modern fizik bilimi, duyu algısı geçiş/kenlik/lerinin vukû bulduğu nedenle Tabiat'ın sözkonusu aktivitelerini anlayabilmek için üç asırdan fazla bir süre desteklenen, geliştirilen ve pekiştirilen koordineli bir çaba meselesidir.

Burada varılacak iki sonuç son derece açıktır: Birincisi, duyu-algısı, tabiat içindeki temel aktiviteler arasında yapılan herhangi bir ayırımı atlar. Sözgelişi, görsel olarak algılanan veya üzerine düşülen kaldırım taşı ile fizikçi tarafından tasvir edilen kaldırım taşının moleküler aktiviteleri arasındaki farklılığı mukayese edin.

İkinci sonuç ise, herhangi bir anlama sahip aktivite formülünü bilimin anlamakta başarısız olmasıdır. Tabiatın görünüş'ünden gelen tabiat hakkındaki formüller arasındaki farklılıklar, herhangi bir açıklama özelliği olan bir formülün geliştirilmesini engellemiştir. Hatta bu, geçmiş'in, gelecek beklentisi konusunda herhangi bir temel sunduğuna inanmaktan bizi alıkoymuştur. Aslında diğer başka bir gözlem kaynağına değil de, yalnızca duyu algısına dayanan bir alan olarak algılanan bilim, kendisinin kendi kendine yeter olduğunu iddia ettiği sürece yozlaşmış ve iflas etmiş bir bilim algısıdır.

Bilim, tabiatta herhangi bir hoşnut olma, hoşlanma fenomeni bulamaz: Bilim, tabiatta herhangi bir gâye göremez; Bilim, tabiatta herhangi bir yaratıcılık keşfedemez: Bilakis bilim, yalnızca ardışıklık kurallarını görebilir tabiatta. Bu olumsuzlamalar, Tabiat Bilimi için aynen geçerlidir ve Tabiat Bilimi'nin metodolojisinde mevcuttur. Fizik Bilimi'nin bu körlüğünün nedeni, bu tür bir Bilim'in, yalnızca insan tecrübesinin sunduğu yarım delille ilgileniyor olduğu gerçeğinde gizlidir. Dikişsiz bir paltoyu ikiye böler; ya da metaforu değiştirerek söylemek gerekirse, daha mutluluk verici bir şekle dönüştürür: Yapay ve arızî olan palto üzerinde düşünür, taşınır ve özenle dururken; daha aslî, daha temel bir hakîkat olan bendeni gözardı eder.

Avrupa düşüncesinde Descartes tarafından sâbitlenen bu felâket dolu sonuçlara yol açan beden ile zihin arasındaki ayırım, işte Bilim'in karşı karşıya kaldığı bu körlüğün tek sorumlusudur. Bir anlamda buradaki tecrit veya ayı-

rını, yaklaşık 10 kuşaktan bu yana en basit şeylerin ilk önce hesaba katılmasına izin verdiği için mutlu, yararlı sonuçlar doğurdu tabiî ki. Şimdi bu en basit şeyler, en muğlak, pek nâdir yaptığımız gözlemlerimizde kâinâtın bütün alanlarına hâkim olan yaygın tabiat alışkanlıklarıdır. Bu Tabiat Kanunları'ndan hiç biri, en küçük bir zarûret delili bile göstermezler. Bunlar, aslında bizim gözlemlerimiz ölçeğinde hâkim olan işlem (procedure) biçimleridir.

Şunu demek istiyorum: Kâinât'ın genişleyebilirliği, onun boyutlara sahip olduğu ve mekâna dayalı boyutların sayısının üç olduğu, bunun da fizîkî hâdiselerin nihâî formülü olarak kabul edilen geometrinin mekân / uzay kanunlarını oluşturduğu gerçeğini kastediyorum. Bu davranış biçimlerinden hiç biri zorunlu değildir. Bunlar, ortalama, düzenleyici şartlar olarak varolur; çünkü fiîlî durumlar, çoğunlukla bu kanunları ete kemiğe büründüren iç bağıntı biçimlerini birbirlerine yakınlaştırır. Yeni kendini-ifade biçimleri kök salıyor olabilir. Henüz tam olarak bir şey söyleyemeyiz bu konuda. Ancak kıyaslama yoluyla değerlendirmek gerekirse, yeterli bir varoluş süresinden sonra şimdiki kanunlarımız zamanla önemlerini yitirecek. Yeni ilgiler hâkim olmaya başlayacak. Terimin şimdiki anlamıyla, bizim mekân-fizik eksenli dönemimiz ya da çağımız, her şeyi belli belirsiz belirleyen ama önemli ilişkiler konusunda alınan kararlar üzerinde görünürde bir etkisi olmayan geçmiş'i arkaplan itecek.

Şu ânda hâkim olan bu muazzam yasalar, inorganik tabiatın genel fizik yasalarıdır. Belli bir gözlem ölçeğinde, bunlar, hiçbir müdahale izi bırakmaksızın hâkimiyetlerini devam ettiriyorlar. Güneşlerin oluşumu, gezegenlerin hareketleri, yeryüzü üzerindeki jeolojik değişimler, bütün bunların hepsinin, başka aracıların herhangi bir değişim girişimini bir kenara iten süratli bir ivme ile ilerlediği anlaşılıyor. İşte bu noktaya kadar, bilimin kendisine dayandığı duyu-algısı, tabiatta hiçbir gâye ifşa etmez.

Bununla birlikte, duyu-algısının yalnızca bir faktörünü teşkil ettiği insanlığın genel gözleminin hiçbir amaç ifşa etmediğini söylemek doğru değildir. Bilakis, tam tersi sözkonusudur. İnsanlığın sosyolojik fonksiyonlarına ilişkin bütün açıklamalar, "gâye"yi, açıklamada vazgeçilmez önemi hâiz bir faktör olarak benimserler. Örnek olarak delilin ikinci dereceden bir kanıt olarak kabul edildiği, bir ceza davasında, suçu işlemeye sürükleyen nedenlerin ispatlan-

ması, gösterilmesi, duruşmanın başlıca dayanaklarından biridir. Bu tür bir davada,amacın bedenin hareketlerini yönlendiremeyeceği ve hırsızı hırsızlık yapmakla suçlamanın güneşi yükselmekle suçlamakla eşdeğer olacağı fikri savunma tarafından dile getirilecek midir? Yine hiçbir devlet adamı, çeşitli milletlerde ve o milletlerin devlet adamlarında hâkim olan yurtseverlik türlerine dâir -şuurunda açık ya örtü şekilde- belli bir fikre sahip olmadan uluslararası ilişkileri başarıyla götüremez. Kayıp bir köpek efendisini görmeye ya da evinin yolunu bulmaya çalışıyor olabilir. Aslında biz, eylemlerimizin yönlendiricisi olarak amaçlarımızın doğrudan şuurundayız. Bu tür bir yönlendirmenin dışında hiçbir doktrin hiçbir sûretle ete kemiğe büründürülemez. Zihnî olarak gerçekleştirilen fikirler, bedene dayalı eylemlerde hiçbir etkiye sahip olamayacaktır. Dolayısıyla olup biten şeyler, bu tür fikirlerin hayata aktarılması girişimlerine bütünüyle kayıtsız bir şekilde olup bitecektir.

Bilimsel akıl yürütmeye, zihnî fonksiyonları, tam anlamıyla tabiatın bir parçası olmadığı varsayımı bütünüyle hâkimdir. Dolayısıyla bilimsel akıl yürütme, insanlığın başlangıçtan bugüne kadar kozmolojik fonksiyonları yönlendirmekte etkili olduğuna inandığı sözkonusu zihnî öncelleri gözardı eder, hiçe sayar. Yöntem olarak, bu prosedür, burada sözkonusu olan sınırlılıkları kabul ettiğimiz sürece büsbütün haklılaştırılabilirdir. Bu sınırlılıkları, hem açık, hem de örtük, yani tanımlanmamıştır.

Bunların tanımlarının zamanla yapılması, felsefenin umududur.

Burada dikkat çekeceğim ve vurgulayacağım noktaları şöyle özetleyeyim: Her şeyden önce, zihniyet ile tabiat arasındaki bu keskin ayırımın bizim temel gözlemlerimizde hiçbir temeli ve yeri yoktur. Biz kendimizi tabiatın içinde yaşar buluruz. İkinci olarak, zihnî operasyonları, tabiatın teşekkülünü şekillendiren faktörler arasındaki işlemler olarak algılamamız gerektiği sonucuna varıyorum. Üçüncü olarak, tabiat sürecinde tembel tekerlekler fikrini terk etmeliyiz. Ortaya çıkan her karakter, bir farklılık oluşturur ve bu farklılık bu faktörün münferit karakteri açısından ifade edilebilir yalnızca. Dördüncü olarak, zihnî vâkıâların tabiatın bir sonraki seyrüseferini belirlemekte nasıl işlev gördüğünü, ne kadar etkili olduğunu anlayabilmek için, şimdi, önümüzde tabiî olguları tarif etmek gibi bir görev bizi bekliyor.

Tabiattaki hâdise türleri konusunda altı türden oluştuğunu söyleyebileceğimiz kaba bir ayırım yapabiliriz. Birinci tür hâdise, zihin ve bedenden oluşan insanın varoluşudur. İkinci tür hâdise, her tür hayvan hayatını, böcekleri, omurgalıları ve diğer cinsleri içerir. Aslında insan hayatının dışındaki bütün hayvan hayatı türleri girer buraya. Üçüncü tür hâdise, bütün bitki türlerinin hayatlarını içerir. Dördüncü tür, tek hücreli canlılardan oluşur. Beşinci tür, hayvan bedenleriyle ya da onlardan daha büyük mevcûdiyetlerle mukayese edilebilir büyüklükteki bütün büyük cüsseli inorganik yığınlardan ibarettir. Altıncı tür, modern fiziğin dakik analizleriyle gün ışığına çıkan *sonsuzküçük* ölçekteki olup bitenlerden kompoze edilmişti.

İmdi, Tabiatın bütün bu fonksiyonları birbirlerini etkiler, birbirlerine ihtiyaç duyar ve birbirlerine doğru yol alır. Bu liste, herhangi bir bilimsel kaygı güdülmeksizin bilinçli bir şekilde kabaca yapılmış bir listedir. Keskin bilimsel tasnifler, bilimsel yöntem için zarûrîdir. Ancak bunlar felsefe için tehlikelidir. Bu tür bir sınıflandırma, farklı tabiî varoluş veya hayat biçimlerinin birbirlerine dönüştükleri gerçeğini gizler. Hücreler "toplum"unun merkezî yönetimine ve yönlendirmesine sahip bir hayvan hayatı vardır. Yine örgütlenmiş hücreler cumhuriyetini oluşturan bir hayvan hayatı mevcuttur. Örgütlenmiş moleküler cumhuriyetini şekillendiren hücre hayatı sözkonusudur. Mekân / uzay ilişkilerinden gelen zorunlulukları pasif bir şekilde kabul eden büyük ölçekli inorganik bir moleküller toplumu mevcuttur. Büyük ölçüde inorganik tabiatın pasifliğinin bütün izlerini yitiren alt-moleküler aktivite sözkonusudur.

Bu kısa incelemede bazı ana sonuçlar özetlenebilir: Sonuçlardan biri, farklı örgütlenme biçimleri tarafından üretilen farklı fonksiyon görme biçimleridir. İkinci sonuç, bu farklı biçimler arasındaki süreklilik meselesidir. Boşluğu dolduran sınır-çizgisi örnekler ya da hâdiseler vardır. Sınırçizgisi hâdiseleri sıklıkla istikrarlı değildir ve çabucak sönüp giderler. Ancak varoluşun ya da hayatın ömür çizgisi, bizim insan hayatımızın alışkanlıklarıyla yalnızca izafî bir benzerlik arzeder. Zira alt-moleküler hâdise için, bir saniye bile çok geniş bir zaman süresidir. Üçüncü sonuç, gözlem ölçeğini değiştirmemize göre teşekkül eden tabiatın yönlerindeki farklılıktır. Her gözlem ölçeği, bize, bu ölçeğe uygun ortalama etkiler sunar.

Yine burada başka bir mülâhaza daha yapmamız gerekiyor: Tabiatı nasıl gözlemleriz? Ayrıca bir gözlemin doğru analizi nedir? Bu soruya verilecek konvansiyonel cevap, "tabiatı, duyularımız vasıtasıyla algılıyoruz" şeklinde bir cevap olacaktır. Yine duyu-algısının analizinde de, duyu-algısının en kestirme örneği, yani görme duyusu üzerinde yoğunlaşmaya yatkınızdır. Şimdi görsel algı, evrimin son ürünüdür. Görsel algı, yüksek derecede hayvanlar -büyük cüsseli mevcûdiyetlere ve daha ileri türde böceklere mahsustur. Görme duyusunun deliline gerek duymayan sayısız varlık türü vardır. Yine de, bunlar, canlı varlıklar için yaşamaya uygun olacak şekilde kendi yaşadıkları çevre'lerini dikkate aldıklarına dair her tür işareti gösterirler. Ayrınca insanlar, gözlerini kapatarak ya da körleşme felâketinden ötürü görme kabiliyetlerini kolaylıkla sona erdirirler. Salt görme yetisi tarafından sunulan bilgi, özellikle kuru ve çıplak bir bilgidir; yalnızca dış bölgeleri renkli olarak ifşa eder. Renklerin zorunlu olarak geçişkenliğinden, bölgelerin zorunlu olarak seçilmesinden ve renklerin sergilenmesi zorunlu olarak karşılıklı adapte etmekten sözedilemez. Herhangi bir mesafeden gerçekleştirilen görme eylemi, çeşitli renklere bürünen bölgelerin pasif gerçekliğini gösterir bize. Bununla birlikte, değişimin kendisi aracılığıyla anlaşılabileceği herhangi bir iç aktivite izi sunan salt renkli bölgelere özgü bir şeyin varlığından sözetmek pek kolay değildir. Bizim pasif maddî özlerimizin mekân / uzay eksenli dağılımına dair kavrayışımızın gerçekleştiği tecrübe işte buradan ortaya çıkar.

Ne var ki, bu tecrübenin, ilk bakışta, görünüş itibariyle, şeylerin veya mevcûdiyetlerin metafizik mahiyetlerini herhangi bir şekilde doğrudan ifşa eden bir fenomen olduğunu kabul etmemizi kuşkuyla karşılamamız gereken, bu tecrübeye eşlik eden iki unsur vardır: Her şeyden önce, görsel tecrübede bile, bedenin müdahalesinin farkındayızdır. Gözlerimizle gördüğümüz dolaysız olarak biliriz. Bu, elbette ki, muğlak bir duygudur; ama her şeye rağmen yine de son derece önemlidir.

İkinci olarak, her bir hayatî tecrübe, bedenimizin bütünüyle fizyolojik fonksiyonuna bağlı olarak gördüğümüz şeyi ve gördüğümüz şeyi gördüğümüz yeri gözler önüne serer. Bedenimizin belli, verili bir şekilde iç dinamikleri açısından işlev görmesini sağlamamıza ilişkin geliştireceğimiz herhangi bir me-

tot, bize belli, tahsis edilmiş bir görsel his sunacaktır. Beden, kendi görsel duygulanımlarını yerleştirdiği tabiatta olup bitenlere karşı bilinçli bir şekilde kayıtsızdır.

Şimdi, aynı şey, çok daha büyük ölçüde ve gözle görülebilir bir şekilde, bütün diğer duygu biçimleri için de geçerlidir. Bütün duyu algıları, yalnızca bizim beden eksenli fonksiyon görme biçimlerimize bağımlı olmanın bir sonucudur. İşte bu nedenledir ki, eğer şahsî tecrübemizin tabiatın aktiviteleriyle ilişkisini anlamak istiyorsak, o zaman, uymamız ve dikkat göstermemiz uygun prosedürün, şahsî tecrübelerimizin şahsî bedenlerimize bağ/ım/lı olduğunu incelememiz gerektiği gerçeğini bilmemiz gerekiyor.

Burada bizim şahsî zihin-beden ilişkimiz hakkındaki hâkim inanış ve düşünüş biçimlerimiz üzerinde biraz kafa yoralım. Her şeyden önce, bir birlik veya bütünlük iddiasının varlığı sözkonusudur. İnsanteki, beden ile zihinden müteşekkil tek bir hakîkatten, tek bir gerçeklikten ibarettir. Bu birlik / bütünlük iddiası, her zaman varsayılan ve varkabul edilen ama nâdiren açıkça formüle edilen temel bir hakîkattir. Ben tecrübe ediyorum ve beden, benim bedenimdir.

İkinci olarak, bedenimizin fonksiyonunun, salt duyu tecrübesinin üretilmesinden çok daha geniş kapsamlı bir etkisi vardır. Kalbimiz, ciğerlerimiz, bağırsaklarımız ve böbreklerimiz gibi iç organlarımızın sağlıklı bir şekilde işlev görmesinden ötürü, kendimizi sıhhatli, hayat dolu bir vasatta yaşıyor buluruz. Bu organlarımız, doğrudan kendileriyle ilintili herhangi bir hâlet-i ruhiye üretmedikleri için duygu eksenli varoluşumuz belirginleşir. Görme duyusunda bile, bir göz yorgunluğu sözkonusu olmadığı için görme fiilimizden hoşnut olur ve belli bir tatmin olma duygusu yaşarız.

Ayrıca mide ağrımız olmadığı için hayatımızın genel seyrüseferinden keyif alarak yaşarız. Ben şahsen, iyi kötü sıhhatten haz almanın, yalnızca özel duygularla gelişigüzel bir şekilde ilişkili olan olumlu bir duygu, olumlu bir hâlet-i ruhiye olduğu konusunda ısrar ediyorum. Sözgelişi, kötü bir resme ya da ne bileyim çirkin bir binaya baktığınızda bile gözlerinizin işlevini yerine getirmesinden ötürü haz alıyor olabilirsiniz. Bedenden gelen bu duygu hâlinin doğrudan hissedilmesi, bizim en temel, en vazgeçilmez tecrübelerimiz arasında yer alır.

Dahası envai çeşit duygu vardır; ama her duygu türü, en azından bedenden gelen bir sâikle bir şekilde değişim geçirir. Bedene dayalı işlevlerin tahlil edilmesi fizyologların işidir. Zira felsefe için burada sözkonusu edilebilecek temel, vazgeçilmez gerçeklik, bütün bir zihnî tecrübe kompleksinin, bu tür bir fonksiyon görme fiili tarafından ya türemiş olduğu ya da değişime uğradığı gerçeğidir. Ayrıca bizim temel hissimiz, zihinle bedenin bir ve bütün olduğu iddiasına imkân tanıyan, yol açan bu türemişlik, bir kaynağa bağlı olma duygusudur.

Bununla birlikte, bizim anlık, en yakından yaşadığımız tecrübemiz de ayrıca başka bir kaynaktan geldiğini iddia ve eder; yanısıra da bu alternatif türeme kaynağı üzerine kurulan bir birlik, bir bütünlük iddiasında bulunur. Bu ikinci kaynak, bizim şuur/lu tecrübemizin dolayımsız mevcûdiyetinden önce gelen veya varolan bizim zihin hâlimiz [ya da daha doğru bir deyişle bizim hâlet-i rûhiyemiz]dir. Saniyenin dörtte biri kadar kısa bir süre önce, şu ya da bu fikirleri tahayyül ediyor, gerçekleştirme yolları üzerinde kafa patlatıyorduk; şu veya bu duygumuzdan haz alıyorduk ve dış dünyaya ilişkin şu ya da bu türden gözlemler yapıyorduk. Şu ânki zihin hâlimizde ise, bu önceki zihin durumumuzu devam ettiriyoruz. "Devam ettiriyorduk" ifadesi gerçeğin yalnızca yarısını, bir yüzünü dile getirir. Bir anlamda bu gerçek, son derece zayıftır; başka bir anlamda ise durumu ziyadesiyle güçlü bir şekilde ifade eder.

Sözkonusu ettiğimiz zihin durumu çok zayıftır; çünkü biz bu zihin durumunu yalnızca tecrübe etmeyi sürdürmekle kalmayız; bununla birlikte, aynı zamanda da, bizim önceki zihin durumumuzla mutlak bir özdeşliğe sahip olduğumuzu iddia ederiz. İşte bu, saniyenin dörtte bir zamanlık dilimindeki şimdiki tecrübemizin temeli olan zihin durumumuzdaki özdeş benliğimizin bizatihî kendisiydi.

Öte yandan, "devam ettirme" ifadesi, aşırı, güçlü bir zihin durumunu dile getirir; çünkü şimdiki hâldeki tecrübemizi tastamam aynıyla devam ettirmeyiz. Artık araya yeni unsurlar girmiştir. Bu yeni unsurların hepsi de, bizim bedenimizin fonksiyonları tarafından sunulur. Bu yeni unsurları, yeni devreye girdirdiğimiz temel tecrübe kırıntılarıyla birlikte bir saniyenin dörtte birlik zaman dilimindeki zihin durumumuz tarafından sunulan unsurlarla kaynaşır.

Ayrıca hâlihazırda üzerinde ittifak ettiğimiz üzere, bedenimizle bir özdeşleşme hâli yaşadığımızı beyan ederiz.

Böylelikle bizim şimdi'deki tecrübemiz, iki köken ya da türeme kaynağıyla birlikte, yani bedenle ve daha önceki tecrübe fonksiyonlarıyla beraber kendi mahiyetini gün ışığına çıkarır. Ayrıca bu kaynaklardan her biriyle de özdeşleşme iddiasının varlığı da sözkonusudur. Beden, benim bedenimdir, bana aittir ve önceki tecrübe de yine benim yaşadığım, bana ait olan bir tecrübedir.

Dahası, beden iddiasında bulunan ve tecrübe akışı yaşadığını beyan eden yalnızca tek bir ego / benlik vardır. Burada bütün bir varoluş ya da hayat pratiğimizi bulduğumuz temel bir fikre sahip olmuş durumdayız. Bir yandan biz varolurken, varlığımızı sürdürürken, öte yandan da bedenimiz ve ruhumuz, her biri kendi vazgeçilmez ben'inin / kendi-idraki'nin tam olarak gerçekleştiği bizim varlığımızdaki kaçınılmaz unsurlar olarak mevcut olur, mevcûdiyetlerini her ân hissettirirler.

Bununla birlikte, bedenimiz de, ruhumuz da, ilk bakışta bizim onlara atfettiğimiz kes/k/in gözleme dayalı bir tanıma sahip değildir. Bizim bedenimize ilişkin bilgimiz, bedeni, daha kapsamlı tabiat âlemindeki karmaşık hâdiseler birliği veya bütünü olarak konumlandırır [ve öylece fonksiyonlarını yerine getirir]. Ne ki, bedenimizin tabiatın geri kalan kısmından ayırım çizgisi, en uç noktadan bakıldığında muğlaktır. Beden, milyonlarca molekülün müşterek fonksiyon görme fiillerinden teşekkül eder. Beden, sayısız şekillerde bedenin yapı-eksenli özüne ait olduğu için de, her zaman bazı molekülleri yitirir, bazı molekülleri de yeniden kazanır.

Bu sorunu mikroskobik bir dikkatle incelediğimiz zaman, bedenin nerede başladığını, dış tabiatın ya da fizik dünyanın nerede sona erdiğini belirleyebilmenin kesin bir sınırı olmadığını görürüz. Yine beden, bütün azalarını yitirdiği zaman da aynı bedenle özdeşliğimizi, bu bedenin bize ait olduğunu bilir ve ifade ederiz bunu. Ayrıca arızalanan azalardaki hücrelerin hayatî fonksiyonları yavaş yavaş zayıflar. Ama azalar, gerçekten de moleküllerinin iç sarsıntı dönemleriyle karşılaştırıldığında, uzunca bir süre bedenden ayrı olarak mevcûdiyetlerini sürdürebilirler. Öte yandan bu tür çalkantıların dı-

şında, beden, varolabilmek için bir muhît'e ihtiyaç duyar. Böylelikle beden'in muhît'iyle, hem de beden ile ruhun tek bir kişide birlik oluşturması sözkonusudur.

Ne ki, bizim şahsî kimliğimizi idrak ederken, bedenden ziyade ruha vurgu yapmaya eğilim gösteririz. Tek bir kişi, benim hayat eğilim ya da senin hayat eğilimin olan şahsî tecrübelerin müşterek seyrüseferidir. Her bir durumda doğrudan kendi geçmişinin doğrudan hatırasını ve gelecek beklentisini devreye girdiren kendini gerçekleştirme süreci işte budur. Kalıcı bir öz-kimliğe sahip olmak, bizim kendi şahsî kimliğimizi dışa vurma çabamızdır.

Her şeye rağmen bu ruh fikrini incelediğimiz zaman, ruhun bizim beden tarifimizden daha muğlak bir şekilde kendisini ifşa ettiğini görürüz. Her şeyden önce, ruhun sürekliliği -özellikle de şuur sözkonusu olduğunda- zamandaki boşlukları atlamak ve bu boşlukları böylece doldurmak zorundadır. Ya deliksiz uyku uyuruz ya da uyku uyuyamamaktan serseme döneriz. Ama buna rağmen şuurunu yitirmeyen kişi yine aynı kişidir. Hafızamıza güveniriz ve bu güvenimizi, tabiatın fonksiyonlarında, daha çok da özellikle bedenimizin [fonksiyonlarının] sürekliliğine dayanarak temellendirir ve sağlama alırız. Hâl böyle olunca, genelde tabiat, özelde ise beden, şahsî olarak ruhumuzun kalıcılığını sağlayacak imkânları sunarlar.

Aynı şekilde, ruhun varoluşunun ardışık olarak vukû bulmasında gözlenen canlılıkta şaşırtıcı bir varyasyonun varlığı sözkonusudur. İşte bu nedenledir ki, dış dünyadaki hâdisleri pürdikkat gözlemleyerek hayatımızı sürdürürüz ve ardından dış[arıya yönelttiğimiz] dikkatimiz yavaş yavaş kaybolur ve böylelikle derin bir düşünceye dalıp gideriz. Ancak bu derin düşünceye dalıp gitme çabası, canlı sunumda tedrîcî olarak zayıflar: Hap alırız; düşleriz; şuur akışının büsbütün kesildiği bir uykuya dalıveririz. Ruhun bütün bu fonksiyonları, çeşitli, değişken ve kesintili olarak gerçekleşir. Ruh birliğine ya da bütünlüğüne sahip olmak, beden birliğine sahip olmayı, bedenle ruhun bir ve bütün olmasını toplum bünyesinin dış dünyayla birlik kurmasını andırır. Fizik biliminin bakış açısını anlaşılır kılabilmek ve bu bakış açısını epistemolojinin inşa etmesi gereken temel olguları temsil eden dolaysız düşüncelerle birleştirmek için kâinâtta vukû bulan hâdiseleri idrak etmek ve yorumlamak felsefî spekü-

lasyonun işidir. 18. ve 19. yüzyılların epistemolojisinin zayıf noktası, bu epistemoloji idrakinin bütünüyle dar, sınırlı ve sınırlayıcı bir duyu-algısı formülasyonuna dayanıyor olmasıydı. Ayrıca çeşitli duyu biçimleri arasında görsel tecrübe bu epistemoloji anlayışı tarafından örnek ve önemsenmesi gereken tipik epistemoloji algısı olarak kabul edilmişti. Bütün bunların sonucunda ortaya çıkan gerçek, tecrübemizi oluşturan gerçekten önemli, hayatî faktörleri dışta bırakmak, gözardı etmek olmuştu.

Bu tür bir epistemoloji idrakinde, bir sistemdeki, bütün'ü anlaşılır kılma çabasını hesaba katmak sorunda olan felsefî spekülasyonun ürettiği karmaşık veri'den bir hayli uzak kalırız. Beden ile ruh, beden ile tabiat, ruh ile tabiat küme tiplerini ya da bedene dayalı varoluşun ardışık hâdiselerini burada örnek olarak zikredebiliriz. Bu temel, aslî iç içe geçmiş fenomenlerin fevkalade bir özellikleri vardır: Dış dünyanın, ruhu oluşturan tecrübe akışı için ne tür bir fonksiyonu olduğunu sorabiliriz burada. Bu şekilde tecrübe edilen dış dünya, sözkonusu tecrübeler içindeki yegâne aslî hakîkattir. Bütün duygular, bütün amaçlar ve bütün hoşnutluklar, ruhun münferit olarak varoluşu için gerekli olan bütün bu fenomenler, ruhun mevcûdiyetinin temelinde yatan bu tecrübe edilen dünyaya bizzat ruhun verdiği reaksiyonlardan başka bir şey değildir.

Dolayısıyla, bir anlamda, tecrübe edilen dünya, ruhun özünü teşkil eden pek çok faktörün kompozisyonundaki karmaşık bir faktördür. Biz bunu kısaca bir anlamda dünyanın da ruh'ta gizli ya da mündemiç olduğunu söyleyerek ifade edebiliriz.

Öte yandan, bu temel hakîkati dengeleyen bunun zıddı bir başka doktrinin varlığı da sözkonusudur. Başka bir deyişle, bizim dünya tecrübemiz, bizatihî ruhun kendisini, sözkonusu dünyanın içindeki bileşenlerden biri olarak sergilememizi gerektirir. Dolayısıyla bir tecrübe hâdisesi ilişkisinin, bir ilişki kaynağı olarak, bir de tecrübe edilmiş bir dünyanın bir başka ilişki kaynağı olarak iki yönü mevcuttur. Dünya, bir anlamda bu hadisenin içinde mevcuttur; bir başka anlamda ise, hâdise, dünyanın içinde mevcuttur. Sözgelişi, ben bir odanın içindeyim ve oda, benim şimdiki tecrübemde [onu tecrübe ettiğim] bir "parça"dır. Ama benim şimdiki tecrübem, şu ân olduğum şeydir.

Ne var ki, bu kafa karıştırıcı zıt ilişki, burada tartışmakta olduğumuz bütün bağlantıları ihata edecek kadar genişler. Mesela, ruhun kalıcı bir öz-kimliğe sahip olması bunun bir örneğini oluşturur. Ruh, doğum'dan şimdiki ân'a kadar yayılan, genişleyen benim tecrübe hâdiselerim ardışıklığından başka bir şey değildir. Şimdi, tam bu noktada, bütün bu hâdiseleri tecessüm ettiren tam bir şahsiyet'e dönüşmüş olmaktayım. Bu hâdiseler bana aittir, benimdir.

Öte yandan, vazgeçilmez tecrübe hâdisemin, şimdiki ân'da, benim ruhumu oluşturan hâdisler akışı arasındaki hâdiselerden yalnızca bir olduğu da yine aynı ölçüde doğrudur. Yine aynı şekilde, dünya benim için, benim bedenimin fonksiyonlarının dünyayı benim tecrübem için bana nasıl sunduğundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, dünya, bütünüyle bu fonksiyonlar içinde belirir, belirginlik kazanır. Yine dünyanın bilgisi, bu fonksiyonların tahlilinden başka bir şey değildir. Ama yine de beden de, öte yandan, dünyanın evrensel "muhît"i (society) içindeki fonksiyonlardan yalnızca bir "muhît"tir. Dünyayı bedene dayalı muhît açısından, bedene dayalı muhîti de dünyanın genel fonksiyonu açısından incelemeliyiz.

Hâl böyle olunca, tecrübemizin aslî özünde de gün ışığına çıktığı gibi, şeylerin veya mevcûdiyetlerin birlikteliği, bir karşılıklı içkinlik doktrinine ihtiyaç duyar. Şu ya da bu anlamda, dünyanın gerçekliklerinin bu muhîti, her vukû bulan şeyin, vukû bulan her diğer şeyin tabiatındaki bir faktör olduğu anlamına gelir. Kaldı ki, günlük hayatta kanıksanarak kullanılan fikirleri anlayabilmemizin tek yolu budur. Bizim "illiyet" [sebep-sonuç ilişkisi] ilkemizi düşünün burada. Bir olay, bir başka olayın nasıl sebebi olabilir? Her şeyden önce, hiçbir olay, bir başka olayın bütünüyle ve tek başına yegâne sebebi olamaz. Bütün bir geçmiş dünya, yeni bir hâdise teşekkül ettirmek için yoğun çaba gösterir. Bununla birlikte bazı durumlarda bir hâdise, önemli bir şekilde ve ölçüde daha sonraki bir hâdiseyi belirler. Öyleyse, bu belirleme ya da şartlandırma sürecini nasıl anlayabiliriz?

Bir niteliği, salt aktarma fikri büsbütün anlaşılamaz bir şeydir. İki hâdisenin aslında birbirinden kopuk olabileceğini, dolayısıyla birine atıf yapılmaksızın ötekinin anlaşılabileceği bir durumu farzedin. Bu durumda, bu iki hâdise arasındaki bütün sebep-sonuç ilişkileri ya da bir diğerini belirleme veya şart-

landırma fikri, anlaşılamaz hâle gelecektir. Bu varsayıma göre, herhangi bir niteliğe sahip olmanın, neden başka bir niteliğe sahip olan bir şeyi etkilemesi gerektiği fikrinin bir anlamı yoktur. Bu tür bir doktrinle birlikte, dünyadaki nitelik eksenli ardışıklık "oyun"u ve etkileşimi, doğrudan gözlemleme düzleminin ötesinde geçmiş, şimdi ve gelecek hakkında hiçbir sonucun çıkarılamayacağı anlamsız, boş bir olaya dönüşür. Bu tür bir pozitivist inanç, bu inançta geleceğe dair herhangi bir umut beklentisi içinde olmadığımız ya da geçmiş hakkında herhangi bir kuşku ve üzüntü duymadığımız sürece kendi kendisiyle son derece tutarlıdır. Ancak bu durumda, bilimin hiçbir anlamı ve önemi yok demektir. Ayrıca ortaya konan bütün çabalar da hiçbir şeyi belirlemediği için boşunadır. Bu pozitivist inanca göre, tek anlaşılabilir ve kabul edilebilir sebep-sonuç ilişkisi doktrini, içkinlik [her şeyin görünür olandan ibaret olduğu] doktrini üzerine kurulur. Her hâdise, kendisinden önceki hâdiseyi ya da dünyayı, kendi tabiatı açısından aktif bir hâdise veya dün ya olarak varsayar. Olayların birbirleriyle ilişkilerinde görece belirli bir konuma sahip olmalarının nedeni budur. Aynı şekilde, geçmişin niteliğe dayalı enerjilerinin, her bir şimdiki hâdisede, niteliğe dayalı bir enerjiler kalıbında bir araya gelmelerinin nedeni de yine budur. Sebep-sonuç ilişkisi doktrini işte budur. Bunun, neredeyse orada o şekilde mevcut olan her bir hâdisenin özüne ait olmasının nedeni de keza budur. Tabiat kanunlarının görece istikrarlı olmasının, yani bazı tabiat kanunlarının daha geniş bir çevre için, bazılarının ise daha dar bir çevre için geçerli olmasının nedeni de burada gizlidir. Hâlihazırda dikkat çektiğimiz gibi, bizim etrafımızdaki dünyayı doğrudan idrak ederken gözlemlenmiş veri'yle iki yönlü bir birlik iddiasına sahip olmak gibi tuhaf bir alışkanlığının bulunmasının sebebi de yine budur: Biz dünyanın içindeyiz; dünya da bizim içimizde. Bizim şu ânki tecrübe ettiğimiz hâdise, ruhu oluşturan hâdiseler muhitinin içindedir; aynı şekilde ruhumuz ise, bizim şu ân tecrübe ettiğimiz hâdisede "gizlenmiştir". Beden bize aittir ve biz, bedenimizin içinde bir aktivite hâlindeyiz. Muğlak ama zorunlu olan bu gözlem/leme gerçeği, dünyanın iç içe geçmişliğinin ve kendi düzen türüne geçişinin temelini teşkil eder.

Bizim felsefî kozmolojimizin dayanması gereken kâinât tasavvuru açısından gözlemlenebilir veri/ler üzerinde yaptığımız bu incelemede, fizik bilimin sonuçlarıyla, insanlığın sosyolojik fonksiyonlarına hâkim olan sözkonusu ka-

nıksadığımız fikirleri bir araya getirdik. Bu fikirler, edebiyatın, sanatın ve dinin hümanizmine de yön verirler. Salt varoluş, düşüncedeki en uzak bir soyutlama noktası dışında insanın şuuruna hiçbir zaman nüfûz edememiştir. Descartes'ın "cogito, ergo sum" sözü, yanlış bir şekilde "düşünüyorum, o hâlde varım" olarak çevirilegelmiştir. Bizim farkında [bilincinde] olduğumuz şey, hiçbir zaman kupkuru bir düşünce ya da kupkuru bir varoluş değildir. Ben, şahsen kendimi, esas itibariyle bir duygular, tatminler, umutlar, korkular, üzüntüler, alternatiflere değer vermeler, karar vermelerin bir birliği, bir bütün'ü olarak görüyorum; ki bütün bunların hepsi, benim tabiatımda aktif olarak mevcut olan muhît'e gösterilen sübjektif reaksiyonlardır. Descartes'ın "ben"i olan benim birliğim ya da bütün'lüğüm, bu malzemeler yığını tutarlı bir duygular kalıbını şekillendirme sürecimdir. Şu ân'da biztahî kendim olduğum yeni bir yaratmaya muhît'in aktivitelerini bu yeni yaratmayı şekillendirmek üzere mü/dâhil olurken, aldığım münferit tatmin duygusu, tabiî bir aktivite rolünü yerine getiren "ben"im. Ama yine de, bizatihî kendi'm olduğum için, bu, önceki dünyanın bir devamıdır. Eğer burada muhît'in [ihata edici] rolüne vurgu yaparsak, işte bu süreç, sebep-sonuç ilişkileri süreci olmuş olur. Öte yandan da eğer varoluşu şimdi'nin tabiatında bir zorunluluk olarak mevcut olan kavram eksenli bir gelecek beklentisi rolüne vurgu yaparsam, bu takdirde, ortaya çıkan süreç, gelecekteki belli bir ideale doğru yürüyen gâyelilik amacı olmuş olur. Bununla birlikte, bu gâye, hiç de şimdiki sürecin ötesinde uzanmaz. Zira geleceği gâye edinmek, şimdi'deki bir tatmindir. Dolayısıyla gâye, yeni yaratığın şimdiki ve şimdi'deki kendi kendini yaratma çabasını belirgin bir şekilde yönlendirir.

İmdi, önceki seminerin sonunda ortaya konulduğu gibi, son soruyu sorabiliriz. Fizik bilimi, tabiatı, aktiviteye indirgedi ve Tabiat'ın bu aktivitelerinde resmedilen matematiğe dayalı soyut formülleri keşfetti. Bununla birlikte burada sorulmayı bekleyen temel soru şudur: "Çıplak gerçeklik fikriyle nasıl yetinebilirim" sorusudur. Bu soru, ancak hayatla tabiatı kaynaştırarak nasıl cevaplandırılabilir.

Her şeyden önce, hayatı zihniyetten ayırt etmelidir. Zihniyet, kavrama dayalı bir tecrübeyi gerektirir. Ve zihniyet, hayattaki tek değişken muhteva-

dır. Burada "kavrama dayalı tecrübe" olarak nitelendirdiğimiz şeyin işlev görme biçimi, herhangi bir salt fizik gerçeklikten soyutlanarak ideal gerçekleştirme imkânlarının hayata geçirilmesidir. "Kavrama dayalı tecrübe"nin en apaşikâr ve en önemli örneği, alternatiflerin gerçeğe dönüştürülmesi çabasıdır. Hayat, bu zihniyet derecesinin altında gizlidir. Hayat, geçmişten gelen ve geleceğe doğru yürümeyi hedefleyen işte bu duygu hazzı ve tatminidir. Başka bir ifadeyle hayat, o zaman ve şimdi mevcut olan ve gelecekte de mevcut olacak olan bu duygu ve hazzın tatmininden ibarettir. İşte bu vektör niteliği, bu tür bir gerçekleştirme çabasının özünü teşkil eder.

Duygu, şimdi'yi iki şekilde aşar: Hem şimdi'den vücut ve hayat bulur; hem de geleceğe yönelir. Ândan âna, demden deme, zamandan zamana idrak edilir, haz alınır ve aktarılır. Her bir durum, her bir hâdise, terimi Quacker'ların kullandığı anlamda, bir ilgi/lenme faaliyetidir. Aşkın olan'la içkin olan'ın buluşması ve kaynaşmasıdır. Her ne kadar bu fenomenler, mevcut fonksiyonları bakımından bu hâdise, durum veya hâl'in ilgi/lendiği faktörler olsa da, duygu ve gâye şeklinde tezahür eden sözkonusu durum, hâdise veya hâlet-i ruhiye, kendi özü itibariyle kendisinin ötesinden uzanan şeylerle ilgilenir. Her bir hâdise, öncelikli olarak kendi kendini gerçekleştirme çabası içinde olmasına rağmen, aslında, esas itibariyle kâinâtla ilgilenir.

Bu süreç, sayısız arz alanı ve sayısız niteliğe dayalı oluşum biçimi yoluyla sürekli bir değişim sürecidir. Şimdiki hâlin ve hâdisenin birliği ve bütünlüğü olan duygu birliği ve bütünlüğü, geleceğe doğru yürürken her zaman değişim geçiren kalıplaşmış ya da kalıplara dayalı niteliklerin oluşumunu sağlar. Burada sözkonusu olan yaratıcı faaliyet, bileşenlerin ve yoğunlaşmanın devam etmesini gâye edinir. Kalıp değişiklikleri ve dahası yokoluşa doğru sürüklenme, bu gâyeye bağlılığın tabiî sonuçlarıdır.

Kavrama dayalı zihniyet duruma müdahale etmediği sürece, muhîte nüfûz eden büyük kalıplar, devralınan uyarlanma biçimleriyle mevcûdiyetlerini sürdürürler. İşte kimyacılar ve fizikçiler tarafından araştırma konusu yapılan çalışma kalıplarını burada buluyoruz. Zihniyet, bütün bu araştırmalarda araştırılan alanlarda gizlidir. İnorganik nitelikteki örneklerde, bizim çözümleme güçlerimiz sözkonusu olduğunda ara sıra yanıp sönmeler işlemez. Fizîkî kalıbın

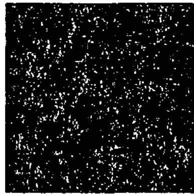
mirası yoluyla kontrol edilen etkin zihniyetin en düşük aşamaları, şuurdışı ideal gayenin vurgunun belli belirsiz yönlendirmesini gerektirir. Çeşitli yüksek hayat biçimleri örnekleri, zihniyetin etkililiğinin çeşitli derecelerini sergilerler. Hayvanların sosyal alışkanlıklarında, fizîkî yanıp sönmelere dönüşerek dejenere olan geçmişteki zihniyetin belli belirsiz işaretleri vardır. Son olarak, yüksek memelilerde, özellikle de insanlarda, köksalmış bir şekilde etkili açık zihniyet delilleri mevcuttur. Bizim kendi tecrübemizde, bizim bilgimizin bilinçli bir şekilde üretilmesi ve sistematize edilmesi, bu tür bir zihniyetin doğrudan müşahade edildiği anlamına gelebilir.

Kavrama dayalı çabalarda nesneler olarak gerçekleştirilen nitelikler, ibarenin fizikte kullanıldığı anlamıyla hızlı aracıların özelliklerini hâizdir. Bunlar, estetik süreci, hâdisenin bizatihî kendisinin geçmişten tevarüs eden pek çok duygu akışından teşekkül ettiği estetik süreci değişime uğratırlar. İdraklerin ilâve ölçümlenebilir enerji kaynakları devreye girdirmesi gerektiğini varsaymak hiç de zorunlu değildir. Onlar bu şekilde yapıyor olabilirler bunu; zira enerjinin korunması doktrini, tüketilmiş ölçüm/leme/lere dayalı değildir. Bununla birlikte, zihniyetin işleyişi, esas itibariyle enerji akışının yön değiştirmesi olarak algılanacaktır.

Bu seminerlerde sistematik metafizik kozmoloji alanına girmedik. Seminerlerin hedefi, bu tür bir kozmolojinin inşa edilmesi gerektiği yol açısından bizim tecrübemizdeki sözkonusu unsurları göstermekti. Bu tür bir inşa çabasının başlaması gereken anahtar fikir, fizikte dikkate alına enerjik aktivite, hayatta gerçekleştirilen duygusal yoğunluk ve yoğunlaşmadır.

Felsefe, işe merakla başlar. Ve sonunda, felsefî düşünce yapabileceği en iyi şeyleri yaptığı zaman merak varlığını sürdürür. Bununla birlikte, şeylerin yoğunluğuna biraz kavranılması ve idrak yoluyla da duygunun arındırılması ilâve edilmiştir. Ne ki bu tür düşünme çabalarında bir tehlikenin varlığı da sözkonusudur. Anlık bir iyi, dejenere edici, pasif bir haz biçiminde algılanmaya müsait bir özellik arzeder. Varoluş, gelecekle sürgit birleşmeye, bütünleşmeye çalışan bir aktivitedir. Felsefî idrakin gâyesi, aşkın formları bağlamında aktivite körlüğünü delip geçmeyi hedefler.

DÖRDÜNCÜ KISIM



epilog

DOKUZUNCU BÖLÜM

FELSEFENİN GÂYESİ

Bir üniversite'nin görevi, akılcı düşüncenin ve medenî değerlendirme biçimlerinin mesele'yi etkileyebilmesi için, geleceğin inşa edilmesidir. Gelecek, her başarı ve trajedi [başarısızlık] imkânına sahip büyük bir fenomendir.

Peki, bu yaratıcı eylem manzarasının ortasında felsefenin özel fonksiyonu nedir?

Bu soruyu cevaplandırabilmek için, herhangi bir özel doktrinin felsefî karakterini neyin oluşturduğuna karar vermek zorundayız. Bir doktrini felsefî kılan şey nedir? İmkânlarının sınırsızlığı çok iyi anlaşılan hiçbir hakîkat, herhangi bir diğer hakîkatten daha çok ya da *daha az* felsefî değildir. Felsefenin izini sürdüğü şey, her şeyi bilen bilime kapatılan bir uğraştır.

Felsefe, bilinçsizce, gelişigüzel bir şekilde gerçekleştirilmeye çalışan doktrinlere dikkatini yönelten bir zihin tutumudur. "Bilinçsizce, gelişigüzel bir şekilde gerçekleştirilmeye çalışan" ibaresi ve ifadesiyle, hakkıyla anlaşılamayan uygun şartların sonsuzluğu doktrinin tam anlamını kastediyorum. Felsefî tutum, bizim mevcut cârî düşüncemize dâhil olan her fikrin tatbik alanının anlaşılmasını genişletmek için geliştirilen kararlı, cesur bir çabadır. Felsefî tutum, düşüncenin sözlü olarak ifade edilmesindeki her sözcüğü, her ibareyi alır

ve bunların ne anlam ifade ettiğini sorar. Her makul kişinin sözkonusu soruya verilecek cevabı bildiği genel geçer varsayımından tatmin olmayı reddeder. Primitif fikirlerle ve primitif önermelerle yetindiğiniz sürece bir filozof olma özelliğinizi yitirmiş olursunuz.

Söylem geliştirme kaygısıyla, elbette ki, bir yerlerden başlamak zorundasınız. Ancak öncüllerinden yola çıkarak tartıştığı için filozof, hâlihazırda bu öncüllerindeki her sözcüğü, [her kavramı] ve her ifadeyi gelecek bir araştırmanın ve soruşturmanın konuları olarak özenle inceler, tartışır ve belli bir kalıba sokar. Hiçbir filozof, ister kendi meslektaşları olsun ya da hatta isterse bizzat kendi ben'i olsun, makul insanların vardıkları sonuçlarla aslâ yetinmez. Filozof, her zaman sonluluğun sınırlarını zorlamaya çalışan biridir.

Öte yandan bilim adamı da bilginin alanlarını genişletmeye çalışır. Ancak bilim adamı, işe, öncelikli olarak, meşgul olduğu bilim dalının alanını tarif eden primitif fikirler küme'siyle ve bu fikirler arasındaki primitif ilişkilerle başlar. Sözgelişi, Newtoncı dinamik bilimi, Öklitçi uzay, yoğun madde, hareket, stres ve gerilimlerle, çok daha genel güç fikrini [kalkış noktası olarak kabul etmeyi ve incelemeyi] varsayar. Ayrıca bir de hareket kanunları ve daha sonraları ilâve edilen birkaç diğer kavram daha vardır. Bilim, sonuçlar çıkarmaktan [tümdengelim yapmaktan], dolayısıyla bu fikirlerin tatbik edilebilirliğini varsaymaktan teşekkül etmişti/r.

Mesela Newtoncı Dinamik bilimi konusunda, bilim adamı ile filozof, zıt kutuplar yüzleşirler. Bilim adamı, sonuçların peşinde koşar ve kâinâttaki bu tür sonuçların gerçekleştirilmesini, gerçeğe dönüştürülmesini müşahede ederek sağlamaya çalışır. Filozof ise, dünyayı istila eden karakterleştirmeler karışımı ya da karmaşası açısından bu fikirlerin anlamlarını araştırır.

Bilim adamları ile filozofların birbirlerine yardım edebilecekleri apaşikâr bir gerçektir. Zira bilim adamı zaman zaman yeni bir fikir arayışı içinde olur; filozof ise, bilimsel sonuçların incelenmesiyle oluşan anlamlardan kendince aydınlanır. Bilim adamı ile filozofun birbirleriyle genel olarak karşılıklı iletişim kurmaları, mevcut ya da cârî düşünce alışkanlıklarını paylaşıyor olmalarıyla gerçekleşir.

Felsefî düşünceyi sürgit kısırlaştıran ve inatla, ısrarla benimsenen bir varsayım vardır: Bu, insanlığın bilinçli olarak, kendi tecrübesine tatbik edilebilecek bütün temel fikirleri geliştirdiği ve gerçekleştirdiği şeklindeki bir inançtır; üstelik de, son derece tabiî bir inançtır bu. Dahası, insan dilinin, tek sözcüklerde ya da ifadelerde bu fikirleri açıkça ifade ettiği düşünülür ve kabul edilir. Ben şahsen bu varsayımı, Mükemmel Sözlük Yanılgısı olarak nitelendiriyorum.

Filozofun bilim adamıyla yollarını ayırdığı nokta işte bu noktadır. Bilim adamı ya da bir alanın âlimi, arkasına sözlüğünü alarak, beşerî düşünceyi ve beşerî başarıları araştırır. [İster tabiat bilimcisi, isterse sosyal bilimci olsun] bilim adamı, medenî/leşme düşüncesinin ana destekçisidir. İlmî araştırma yapan bir kişi olmanın dışında, bir de kendine özgü ahlâk, din ve zevk tasavvuru olan biri olabilirsiniz. Ama hiçbir zaman tam anlamıyla medenîleşmiş biri olmayabilirsiniz. İfadenin incelikli, marifetli keskin gücünden yoksun olursunuz o zaman.

Filozofun tıpkı bilime olduğu kadar, ilmî araştırmaya ihtiyaç duyduğu apaşikâr bir gerçektir. Fakat hem bilim, hem de ilmî araştırma, felsefenin yedek, yardımcı silahlarıdır.

Mükemmel Sözlük Yanılgısı, filozofları iki ekole ayırır: Birinci ekol, spekülatif / nazarî felsefeyi reddeden "Eleştirel Ekol"dür. İkinci ekol ise, spekülatif felsefeyi ihata eden "Spekülatif Ekol"dür. Eleştirel Ekol, kendisini, sözlüğün sınırları içindeki sözlü tahlille sınırlar. Spekülatif Ekol ise, doğrudan fikir'e başvurur ve bunun anlamlarını bu tür spesifik fikirleri yayan ve yaygınlaştıran durumlara müracaat ederek göstermeye çalışır. Ardından da, sonuç itibariyle sözlüğü genişletir. İki ekol arasındaki ayrılık ya da farklılık, güvenlik ile serüven arasındaki bir tartışma meselesinden ibarettir.

Eleştirel Ekol'ün gücü, evrim doktrininin, herhangi bir radikal anlamda, kadîm ilmî araştırmalara girmediği gerçeğinde gizlidir. Dolayısıyla orada insan zihninin sâbitlenmiş bir husûsîleşmesi varsayımı ortaya çıkar ve bu husûsîleşmenin yol haritası sözlük'tür.

Burada felsefe tarihindeki iki büyük ân'a başvurmak istiyorum: Socrates, hayatını, Atina dünyasının cârî varsayımlarını analiz etmekle geçirmişti. Ve

kendi felsefesinin cehâlete karşı bir tutum olduğunu [ve aldığını] açıkça kabul ediyordu. Socrates eleştireldi ama öte yandan da yapıcı bir kişiliğe sahipti.

Harvard, yaklaşık 30 yıl öncesine kadar felsefî departmanının o muazzam dönemiyle haklı olarak övünür ve kıvanç duyar. Gerçekten de o vakitler, Joshian Royce, William James, Santayana, George Herbert Palmer ve Münsterberg gibi filozoflar, iftihar edilecek bir filozoflar grubu oluşturmuşlardı Harvard'da. Bu filozoflar arasında, Palmer'ın başarıları, esas itibariyle edebiyat alanında ve bir parlak bir hoca olmasında yoğunlaşıyordu. Bu grup, gurubu oluşturan filozoflarının her birinin tek başlarına büyük işler başardıkları kendine özgü bir gruptu. Ne ki, bir grup olarak, bu filozoflar, bugün çok daha büyük kişiler olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu, bir serüven, spekülasyon ve yeni fikirler peşinde koşuşturan bir gruptu. Bir filozof olmak için, bu grupta yer alan filozofların ana husûsiyetleri konusunda mütevazı bir birikime sahip olmak gerekir.

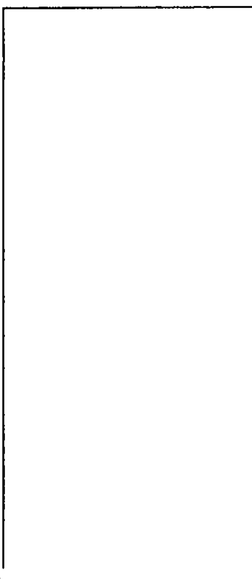
Felsefenin işi ve işlevi, sosyal sistemi aydınlatan aktif bir yeni fikirler toplamı geliştirmek ve bunları korumaktır. Felsefe, [sorgusuz sualsiz] kabul edilen düşünce [birikimi]nin durağan bir genel kabul derekesine doğru yavaş yavaş düşme eğilimini ve eğrisini tersine çevirir. İlle de bu şekilde söylemek gerekirse, felsefe esas itibariyle mistik bir uğraştır. Zira mistisizm, henüz bilinmeyen ve o yüzden de dile getirilemeyen derinliklere doğrudan dalan bir fikir, idrak ve davranış hâlidir. Ne ki, felsefenin gâyesi, mistisizmi rasyonelleştirmektir: Mistisizmi izah etmek sûretiyle değil, aksine, rasyonel olarak koordine edilen yeni sözel [söz'e dayalı] nitelendirmeleri mistisizmi anlama ve yorumlama çabasının içine girdirmektir.

Felsefe, şiiri andırır; ve hem felsefe, hem de şiir, bizim medeniyet olarak tarif ettiğimiz nihâî iyi anlamı, durumu ve duygu'yu ifade etmenin, dile dökmenin ve dile getirmenin yollarını araştırırlar. Her ikisinde de, sözcüklerin doğrudan [düz, görünür] anlamlarının ötesindeki form'a bir atıf mevcuttur. Şiir, kendisini vezinle dost kılar; felsefe ise matematiğin kalıplarıyla.





indeks



DÜŞÜNME BİÇİMLERİ

Düşünme'nin temel araçları, yöntemleri ve yapıtaşları nelerdir?

Felsefe, neden şiirsiz yapamaz?

Farklı medeniyetlerin düşünme biçimleri nelerdir?

Düşünme'de, parça'dan bütün'e, bütün'den parça'ya gitmenin sonuçları nelerdir?

Çağımızda yaşanan entelektüel kriz nasıl aşılabilir?

Whitehead'in düşüncesinin temelini, bütün'ü ve dolayısıyla insanın varoluşsal hakîkatini kavrama kaygısının bir ürünü olarak medeniyet fikri oluşturur. Bütün kavranılamadığı zaman, her şeyin parçalanma ve insanlığın, kendi yok oluşunu hazırlayan bir izâfîlikler kaosuna sürüklenme tehlikesi zuhûr edebilir. Batı düşüncesi, postmodern çağda bu tür bir açmazla karşı karşıyadır.

Whitehead, düşünmenin yapıtaşlarını ve entelektüel krizin aşılma şartlarını, yaratıcı ruh, beşerî aktivite ve tabiatla kurulan ilişkiler ekseninde sekiz ilke üzerinden tartışıyor. Farklı medeniyetlerin kendilerine özgü düşünme biçimleri arasındaki farklılıkları ve bunların nedenlerini de vukûfiyetle gösteriyor.

Whitehead, bu önemli eserinde, insanlığın temel varoluş ve hakikat sorunlarını düşünme biçimleri üzerinde nefes kesici bir düşünme biçimi örneği ortaya koyuyor.

Alfred North Whitehead Çağımızın en büyük düşünürlerinden. Cambridge, Londra, Harvard ve Yale üniversitelerinde matematik felsefesi, geometri, cebir ve felsefe dersleri verdi. Russell'la birlikte Principia Mathematica'yı yazdı.



KÜLLİYAT YAYINLARI 00018

ARA/CI METİNLER: 0012

DÜŞÜNCE: 008 / ÇAĞDAŞ BATI DÜŞÜNCESİ: 005 / WHITEHEAD KÜLLİYATI 02